

Vladimir Jankélévitch

PUR ȘI IMPUR

Traducere din limba franceză
de ELENA-BRÂNDUȘA STEICIUC



Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII

Coperta colecției: RĂZVAN LUSCOV
Ilustrație: Fernand Khnopff,
L'Art, ou Le Sphinx, ou Les caresses, 1896

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH
LE PUR ET L'IMPUR

© Flammarion, 1960

© Editura Nemira, 2000

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul
editurii este interzisă.

Difuzare:

S.C. Nemira & Co, str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București

Telefax: 314.21.22; 314.21.26

Clubul cărții: C.P. 26-38, București

e-mail: editura@nemira.ro

www.nemira.ro

ISBN 973-569-444-1



totem

Colecție coordonată de DAN PETRESCU

Capitolul I

METAFIZICA PURITĂȚII

Sunt pur, sunt pur! Aceste cuvinte, pe care cei ce mureau în Egiptul antic le luau cu ei în marea călătorie ca pe o provizie de drum, cuvintele acestea seamănă mai degrabă cu un protest sau cu revendicarea unei stări de drept; poate că aceste cuvinte se potrivesc mumiilor din necropole, dar nici un om în viață nu poate să le pronunțe cu bună credință. Într-adevăr, nimeni nu poate afirma despre sine și chiar în clipa de față: «Sunt pur», *purus sum*; adjectivul pur nu poate fi niciodată atributul unei afirmații categorice la persoana întâi singular a indicativului prezent, la persoana întâi substanțială a indicativului atemporal. Nu, nici un om nu poate, fără restricții sau fără umor, să-și adreseze lui însuși o asemenea judecată de valoare, în chiar clipa de față; cel puțin nu subiectul care vorbește este îndreptățit să judece! Să fim bine înțeleși: sunt multe alte calități sau excelențe pe care eul nu poate să și le atribuie chiar el sieși; așa sunt farmecul, modestia, umorul și, în general, toate «naturile simple» ce se sting cel mai ușor, toate perfecțiunile pe care, atingându-le cu gândul numai o clipă, le facem să dispară; pentru că ele nu există decât în nesciența de sine... Cu alte cuvinte, niciodată cel ce *este* nu e identic cu cel ce o *spune*. Lucrul acesta este deci comun purității și tuturor excelențelor fragile: copilul este

inocența în persoană, sau puritatea substanțială, dar, prin definiție, el nu are habar de așa ceva; copilul *este* pur, dar nu *știe* asta și chiar nu este pur decât cu condiția de a o ignora; adultul conștient ar ști așa ceva și chiar ar ști cu asupra de măsură dacă ar fi, dar tocmai pentru că știe nu mai este! Cel ce apreciază valoarea purității este el însuși și prin persoana lui *ipso facto* impur! Este cazul să repetăm o dată cu Angelus Silesius: ceea ce sunt, nu știu, iar ceea ce știu, nu sunt. Profunzimea Ființei și unilateralitatea Cunoașterii par să se excludă. De ce trebuie oare ca inocența și conștiința să fie întotdeauna distribuite în coloane diferite? Căci se știe că inconștiența, prin definiție, nu este nicicând dată celui inconștient, ci celui conștient, care o reconstruiește și o proiectează în copil. Or, disjunția este și mai radicală dacă este vorba despre puritate, și nu despre modestie sau farmec. Este ridicol să te consideri modest, fermecător, inteligent sau spiritual – dar este imposibil să te pretinzi pur: aici, nu numai complezența noastră este suspectă, ci afirmația însăși este contradictorie; cel ce se declară modest, fără a lăsa altuia grija de o spune pentru el, este cu siguranță un vanitos și un prost în chiar actul prin care declară și în clipa când se-mbată cu așa ceva, dar nimic nu se opune ca el să fie, de altfel și în general, inteligent și plin de umor; de n-ar fi slăbiciunea firească a făpturii, cum să spun? cel modest ar trebui chiar să poată spune că e modest fără nici o absurditate, cu condiția să-și cunoască propria virtute fără a-și pierde capul... Vai! Cel ce face profesiune de puritate, sau își auto-decernează brevetul de suflet neîntinat, nu-și pierde din nou, pe moment, propria excelență, ci dovedește prin chiar acest fapt că n-a fost niciodată pur; această afirmație nu avea sens decât cu condiția de a fi absolută și atemporală; și deoarece aici este vorba despre totul sau nimic în viața morală, conștientizarea purității anihilează conținutul însuși al lui *Purus sum* și, suspendând puritatea într-un punct, îi demonstrează zădărnicia pentru totdeauna. Să ne gândim așadar: modestia și umorul sunt mici can-dori imperceptibil calificate, mici transparente insesizabil întunecate, mici pete albe foarte ușor nuanțate sau colorate și, în consecință, mici purități minore, deja impalpabil impure. Dar puritatea superlativă, cea pe care n-o poți profesa fără a te contrazice, este o albiciune absolut incoloră și o transparență absolut diafană; și ea nu este

puritatea unilaterală a unui om ce ar fi neprihănit din când în când, în anumite privințe, din cutare sau cutare punct de vedere, ci este puritatea omnilaterală și fără *quatenus** a unei ființe care ar fi pură în chip absolut. Or, nu e destul să spui: a declara puritatea înseamnă, în mod dialectic, a înceta de a mai fi ceea ce declari că ești... pentru a redeveni ce-ai fost, poate, în clipa imediat următoare, când nu te mai gândești la asta! ci trebuie să spui: declararea purității e mai mult decât un angelism, este un non-sens și o imposibilitate radicală, iar această imposibilitate, pe care diversele imposturi ale persoanei întâi o exprimă din toate punctele de vedere, este fără îndoială fundamentul metafizic al modestiei. Numai Dumnezeu poate spune, așa ca în apariția din Rugul aprins¹: Eu sunt cel ce sunt, ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, eludând prin această tautologie orice precizare referitoare la natura lui inefabilă; dat fiind că este dintotdeauna preexistent, el își afirmă simplu, prin predicăție circulară, existența imemorială. Cu atât mai mult, Actul pur trebuie să poată spune despre el însuși: Eu sunt pur, așa cum Isus a spus despre sine *πρᾶϋς εἰμὶ*, sunt blând, fără ca asta să i se urce la cap. Și chiar mai mult, substanța absolută trebuie să poată suporta conștiința sinelui ei propriu și afirma fără să se îmbete: sunt bună, plină de milă și nesfârșit de înțeleaptă. Cât despre om, el poate, meditănd cu glas tare și vorbind singur, să-și descopere propria existență în propria-i gândire, fără să neglijeze cu nimic smerenia: prima persoană a conjugării, care e persoana aleasă pentru Cogito, nu abolește evidența acestui Cogito, deși evidența este aici compatibilă cu un fel de mirare metafizică. Or, puritatea este o calitate morală ce nu tolerează pronumele Eu. Nu devenim inexistenți pentru că suntem conștienți de faptul că existăm, simpla conștiință a existenței nefiind, prin ea însăși nihilizantă; dar ne descoperim impuri luând cunoștință de propria noastră puritate, și asta pe loc! Alternativa este ineluctabilă.

Puritatea seamănă cu moartea, care este și ea un fel de puritate și care este pentru ființa noastră ceea ce este nimicul față de tot. «A muri», verbul morții, nu poate fi conjugat, de drept, la prima persoană a indicativului prezent²: la prezent nu putem vorbi decât despre moartea celorlalți; iar despre propria moarte nu putem

* Quatenus (lat.) = „până unde?“, „până când?“. Prin extensie, „limită“ (n. trad.).

vorbi decât la trecut sau la viitor – la viitor, dacă e vorba despre sfârșitul vieții, la trecut, dacă e vorba despre neantul prenatal. Aceeași fatală alternativă, ce disjunge eul și momentul prezent, se aplică și intuiției purității: la prezent nu putem vorbi decât despre puritatea altuia, adică prin conjectură și analogie; despre propria noastră puritate nu putem vorbi decât la preterit (și cât de himeric!) sau la viitor (și cu câtă încredere nebună!)... Pur, eram și voi redeveni – dar la drept vorbind eu nu *sunt* astfel niciodată. Puritatea suverană, mai întâi, este asemenea lui Dumnezeu despre care nu se țin disertații decât la modul negativ, de exemplu spunând altceva. Într-adevăr, numai impurul este dicibil și cognoscibil; doar ea, impuritatea cea groasă și onctuoasă poate trece drept cognoscibilă și descriptibilă și narabilă, cognoscibilă în relațiile ei complexe cu alteritatea, descriptibilă în realitatea ei intrinsecă, narabilă în devenirea ei istorică; fără un minimum de nefericire sau de imperfecțiune, adică de diversitate, nu prea avem cu ce ne hrăni, iar cunoașterea moare de plictis și de inaniție, din lipsă de materie. *Sofistul* lui Platon arăta în ce chip neființa face să înceapă discursul și face posibilă atribuirea. Într-adevăr, din momentul în care umbra alterității începe să voaleze Ființa pură, aceasta din urmă poate fi gândită; ființa devine cognoscibilă când nu este ea însăși sau când nu este doar ea însăși, altfel spus când este fie alterată, fie compusă. Doar ceea ce e impur, cu rugozitățile, asperitățile, disparitățile și amestecurile lui, dă cunoașterii noastre ceva de care să se prindă. Atunci când își face propriul portret, La Rochefoucauld se preface că se descrie pe sine cu miile de imperfecțiuni ale firii lui³: căci ce poate fi sinele pentru cineva sincer, dacă nu o ființă nici bună, nici rea, nici îngerească, nici drăcească, o ființă care nu ajunge prin nimic la extreme, care posedă jumătăți de calități stricate de jumătăți de defecte, virtuți deteriorate de vicii, părți bune amestecate cu porniri rele, o ființă imperfectă și medie, ca toată lumea, o ființă omenească, la urma urmei? «Sunt de înălțime potrivită...» Chiar și înălțimea lui e *mijlocie*! pentru că cel ce nu e nici înger nici demon, privindu-se într-o oglindă, se descoperă intermediar între uriaș și pitic. Tenul îi e *destul* de uniform, fruntea de mărime *potrivită*; nasul: nici cărn, nici acvilin, nici gros, nici ascuțit; buzele: nici bine, nici rău făcute... Cât despre față, o are pătrată sau ovală? Care din două? Căci se întâmplă ca

scepticismul lui *sau-sau* să tempereze neutralismul lui *neque-neque*, neutralismul și scepticismul fiind două forme de pudoare; însă, deoarece trebuie până la urmă să fie ceva, cel ce nu-i nici una nici alta este, chiar prin asta, și una și cealaltă, amândouă deodată, strângând în el caractere contradictorii, în chip paradoxal. În fond, adevăratul adverb al lui La Rochefoucauld este adverbul *Destul*; calificativul lui este *Pasabil*, care e, la urma urmei, calificativul făpturii. Autoportretul lui La Rochefoucauld ar putea servi ca ilustrare a fragmentului din Pascal referitor la statutul intermediar al omului. Acel pictor care se reprezintă lucid așa cum este, cu negii și ridurile lui, cu micile anomalii și chiar disimetriile chipului, acela exprimă, în limbajul lui, adevărul despre o condiție amestecată, în care se află și bine și rău, și care ne lasă la jumătatea drumului între optimism și mizantropie. Iată cum se exprimă Pierre Charron: «Toate lucrurile pe lumea asta sunt amestecate și muiate în opusul lor; totul e amestec, nimic nu e pur în mâinile noastre...»⁴ A recunoaște meritele cuiva nu înseamnă oare ca, la distanță egală de extremismele pasionale, să determinăm nota acceptabilă ce-i revine și să recunoaștem în el amestecul mereu liniștitor și mereu înșelător de pozitivitate și negativitate? Cât despre impur, numai vești bune! descrierea și narațiunea au un frumos viitor... Despre ființa impură multe sunt de spus, chiar totul e de spus! – Nu e nimic de spus, dimpotrivă, despre goala puritate. Pozitivitate supremă, această puritate este ca o afirmație pe care n-o atinge nici măcar umbra vreunei negații virtuale, ce nu se afirmă prin opoziție la niște refuzuri sau rezistând contestației, ce n-ar fi niciodată un efect de contrast, ce n-ar cunoaște nici clar-obscur, nici relief. Puritatea purissimă, sau, mai bine, Puritatea-pe-scurt este atât de mult un superlativ absolut încât e de ajuns, la rigoare, să afirmi că e pură; pură pur și simplu; pură și nimic mai mult. Nu pură în mod relativ sau ipotetic, așa ca un vin sau un lapte pur – căci aceste băuturi, de altfel alcătuite din multe componente, nu sunt pure decât în măsura în care nu sunt «stricate», nici amestecate cu un alt lichid; ci pură în chip absolut și de o puritate maximă. Raportul acestei purități cu diferite ființe pure este cam același ca raportul din *Banchetul* lui Platon dintre Frumusețea în sine și trupurile frumoase: «pur», cu sens derivat, este epitetul calificativ al unui subiect care nu se amestecă cu o altă ființă desemnată, dar

care, intrinsec, poate fi din plin contrariul unei naturi simple⁵; de exemplu, o poezie pură, adică fără amestec de proză sau de intenții didactice, o muzică pură, adică fără amestec de literatură sau de pitoresc, o matematică pură, ce exclude aplicațiile tehnice și utilitare, o limbă pură, ce exclude termenii străini, în sfârșit, o rațiune pură reprezintă purități relative și unilaterale; Platon în *Philebos* vorbește despre plăceri «pure», neamestecate cu durere, iar Bergson despre o percepție «pură», fără nici un adaos de amintire; și, mergând pe această linie, nu înțeleg de ce o ură «nediluată» n-ar fi o ură pură... Nu în acest chip este pură Puritatea în sine: puritatea vinului pur sau a durerii pure nu-i sunt de ajuns; puritatea privativă a unei forme dispensate de materie, a unei pure inteligențe fără amestec de afectivitate este simplă negare pe lângă suprema transparență: «pur» nu mai e nici adjectivul unei substanțe, nici un atribut printre altele, nu: substanța însăși este toată puritate; la rândul-i, Actul pur nu este pur cu o puritate partitivă sau accidentală, așa cum ar sugera epitetul, ci este chiar ipseitatea purității; el este transparentă în chip esențial și total, transparență uniformă și chiar informă. – Cel pur în sens metaempiric este mai întâi, ca și ființele pure în mod empiric, cel ce nu e nimic altceva decât el însuși, și deci care nu e, în același timp, un altul decât sine, adică e neîntinat de cutare element străin determinat; dar mai apoi el este pur în mod absolut, adică intrinsec simplu, și prin urmare este pe de-a-ntregul numai el însuși... (αὐτό). Aceste două caractere reprezintă unul pentru celălalt ceea ce distincția reprezintă pentru transparență sau εἰλικρινές pentru καθαρόν⁶ – primul indicând absența amestecului, cel din urmă desemnând lumina interioară; puritatea empirică se opune așadar suprapurității tot atât cât exclusivismul negativ pozitivității și plenitudinii pure și simple. În al treilea rând, ființa pură în extensiune, simplă și perfect densă în comprehensiune este, chiar prin aceasta, imuabilă: căci unde ar găsi cel ce-și este de ajuns sieși posibilitatea alterării, adică motive pentru a deveni altul sau pentru a deveni propriul lui contrariu? ὁξύνθητον nu este în mod necesar ὀδιόλυτον? Ceea ce nu e compus și ceea ce nu se poate descompune fac pereche.

1. Puritatea inefabilă

Orice ființă, fie ea impură, empiric pură sau metaempiric pură, este identică sieși. Dar ființa imperfectă și concretă, pură relativ la alții, impură în alte privințe, oferă prilejuri extrem de diverse discursului care îi amănunțește natura și predicăției care o relaționează cu nenumăratele ei corelate. *Sofistul* spunea că neființa relativă face posibilă atribuția: interferențele ce se produc între ființe finite și multiple, negațiile, excluziunile și refuzurile ce rezultă din aceste interferențe dau într-adevăr o rațiune de a fi judecății și științei discursive. Aceeași alternativă ce pare a-și avea izvorul în lipsa constanței și a legăturii între valori veghează și asupra raporturilor morale. Aceasta mobilizează discursul și gândirea. Dimpotrivă, puritatea absolută sau nerelativă nu se pretează decât la o fascinantă tautologie. Se poate spune, prin metaforă și în limbajul relației (căci numai relația se poate spune sau exprima), că purul între puri este, relativ la el însuși, în sine și ca sine, $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$. Dar aceasta nu înseamnă să recunoaștem că purul astfel raportat la el însuși este considerat în mod absolut... dacă mai putem spune că-l «considerăm»? Însăși «tautologia» în acest sens este un logos destinat să simuleze și deja un mod apofatic de a vorbi: logosul, nu-i așa? este făcut pentru a spune sintetic ceva, în speță pentru a exprima una în raport cu alta, și nu pentru a repeta *Ego sum qui sum*, nici pentru a bâlbâi, ca Unul lui Plotin, $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\upsilon\acute{\nu}\iota$... Căci acest cuvânt șchiop nu e un cuvânt, și gândirea aceasta imobilă nu e o gândire, și această reiterare bătând pasul pe loc este mai puțin o definiție cât o exclamație. Chiar verbul A fi, oricât de gol ar fi el, încă pare dens față de această inexistentă și sublimă puritate, față de această transparență excluzând orice progres, orice alteritate, orice act sintetic. Trebuie să ne înțelegem : culmea imaculată cu zăpezile veșnice și candide ale purității nu evocă atât Ființa staționară a lui Parmenide, cât Absolutul lui Plotin și Inomabilul lui Dionisie pseudo-Areopagitul, sau Nimicul divin al Zoharului, sau Supra-Nimicul al lui Angelus Silesius; în această albă singurătate a creștelor, nuditatea-limită nu se mai distinge de neant, iar Unul se confundă cu Zero; inefabila și glaciara transparență reduce logosul la tăcere. Asemeni Unului din prima ipoteză din *Parmenide*, Purul nu poate fi, la rigoare și

stricto sensu, nici numit⁷, nici definit, nici exprimat. Pe de o parte, simplitatea lui sfidează chiar de la început orice analiză, analiza presupunând niște părți componente de descompus și un minimum de complexitate de care să se poată „prinde“ discursul: pozitivitatea fără conținut, nici pluralitate intrinsecă, este așadar *indescriptibilă*. Apoi, imobilitatea lui – chiar dacă această imobilitate n-ar fi decât eternitatea unei secunde – descurajează orice narațiune: purul atemporal este așadar *inenarabil*; un cer fără nori nu are nimic de spus, o vreme veșnic frumoasă nu oferă subiecte nici pentru dramă, nici pentru roman: nu se povestește decât despre cerul înnorat și schimbător, inocența pierdută, febril căutată, dureros regăsită și imediat pierdută din nou, despre vicisitudinile vremii schimbătoare și zigzagurile devenirii tulburi. Simplitate purissimă și puritate simplissimă, Inenarabilul ar evoca nu cerul dramatic al peisagiștilor olandezi, ci azurul imuabil și bolta de aur a lui Fra Angelico; nu vântul dinspre mare ce mână toamna nori cumulus prevestitori de furtuni, ci vara perpetuă, cerul fără drame, marea plată. Această puritate cristalină, această monotonie perfectă trecând dincolo de orice politonie, această albiciune mai glorioasă decât purpura trandafirilor și grația heliotropului⁸ oprește dinainte devenirea: de aceea istoricul cronicilor volubile, bogate în evenimente și aventuri, o va considera fadă și chiar insipidă; pentru că plicticoasa puritate seamănă cu o beatitudine senină până la disperare, pe care n-o tulbură nicidecum norii îngrijorării și nici pasionanta nefericire. – Orice ar fi, indescriptibilitatea și inenarabilitatea Supremului Pozitiv sunt ceea ce justifică tocmai căile negative. Asemeni lui Dumnezeu, căruia nimeni nu-i poate spune numele sau suporta vederea, puritatea cere întrucâtva o privire oblică și indirectă. Sau, dacă preferăm acum metaforele solare ale neoplatonismului metaforelor glaciare: lumina este ceea ce face să fie văzute corpurile obscure, dar ea însăși, în ea însăși, nu poate fi văzută; ea însăși, în ea însăși, ca să vorbim ca Areopagitul, este mai degrabă un întuneric; un întuneric orbitor! pentru că nici un ochi nu-i suportă strălucirea de nesuportat, nici incandescența puritate... Așa cum spuneam că această plenitudine se confundă cu neființa, la fel ar trebui să spunem acum că această lumină meridiană coincide cu noaptea cea mai întunecată! Lumina, care nu e vizibilă în sine, devine așadar

vizibilă indirect, în corpurile pe care le luminează. Contradicție paradoxală și cu adevărat dialectică! Ecranul impenetrabil ce oprește, interceptează, absoarbe lumina este exact ceea ce ne-o face diurnă; obstacolul obscur ce neagă lumina este de asemenea organul vizibilității ei: căci negația presupune afirmația, după cum nefericirea dă preț fericirii. Puritatea aduce la lumina zilei lucrurile impure și obscure, dar ea însăși (αὐτή), în ipseitatea ei, este mai orbitoare decât soarele; ea nu este vizibilă, asemeni luminii, decât în spațiul atmosferic al corpurilor iluminate. Chiar mai mult: puritatea este ca și sticla de la geamuri, *invizibilul prin care se vede*; transparența însăși nu e făcută ca să fie văzută, ci ca să se vadă corpurile opace și masive prin ea: singura funcțiune a inexistenței transparenței este aceea de a lăsa să transpară un peisaj cu reliefuri, sculptat de umbră și capabil, într-un cuvânt, să ne capteze privirea. Or, ce este puritatea-în-sine dacă nu diafan peste diafan, dacă nu o luminează ce, luminând golul, se reduce la întuneric? Orice am face ca să vorbim despre puritate trebuie să vorbim despre altceva și cu precădere despre impur... care, cel puțin, este *ceva*: adevărata filozofie apofatică a purității va fi, în speță, descrierea impurității contemporane și recenzarea detaliată a nenumăratelor modalități ale ființei impure; comparând indecibilul cu dicibilul care este multiform, plurivoc și palpabil, și spunând cel puțin ceea ce indecibilul nu este, moralistul și-a găsit în sfârșit o ocupație. Oare impurul nu este legiune? și după cum litaniiile din teologia negativă pot să se prelungească la nesfârșit, tot așa vorbăria consacrată impurului are în față un mare viitor: căci numărul predicatelor pe care trebuie să i le refuzăm lui Dumnezeu... și celui pur este absolut nedeterminat, și chiar nelimitat. Filozoful care, găsind în sfârșit ceva de spus, își găsește și ceva de făcut, poate de acum încolo să lungească vorba la nesfârșit și să creadă că vorbește într-adevăr despre puritate: va spune, de exemplu, că aceasta *nu este* amestecată total cu altceva, ca un alcool foarte concentrat sau o zăpadă imaculată, *fără* pată; că seamănă cu o bucurie foarte pură fără nici o picătură cât de mică de tristețe, sau cu o plăcere pură fără vreun adaos de durere sau, și mai mult, cu o iubire pură, ferită de amestecul celui mai mic mobil de interes. În mod direct, ne reprezentăm un mixaj de egoism și altruism, sau o fericire inevitabil tulburată de păcătura

de melancolie pe care viața o amestecă în orice bucurie a omului, sau o albiciune veșnic acoperită și pătată de cenușiul realului: filozofia negativă va avea deci ca punct de plecare o puritate reală, adică o puritate impură și amestecată cu alteritate, pentru a imagina mai apoi o puritate virtuală, adică o puritate pură, căreia i-ar nega unul câte unul toate atributele existenței empirice și concrete. Puritatea pură nu ne îngăduie decât să ne bâlbâim, pe când puritatea impură, care e impuritatea pur și simplu, ne lasă să flecărăm la nesfârșit. E mai bine oare să flecărăm sau să ne bâlbâim? Am avea suficiente motive pentru a ezita dacă, nereușind să numim sau să atribuim impalpabilul, imponderabilul, insesizabilul nu-știu-ce, filozofia negativă nu ne-ar permite cel puțin să-i stabilim conturul: astfel negațiile ne pot pregăti ca să întrevădem poezia pură, cu toate că poezia acestei poezii este în ea însăși inexprimabilă. – Pe de altă parte, o dialectică progresivă este uneori capabilă să încline puțin câte puțin intuiția noastră spre această limită a superlativului de neatins: ceea ce nu poate fi descris este cel puțin sugerat la capătul unui demers nesfârșit și într-un anumit fel asimptotic. Închipuți-vă, ne cere Plotin⁹, imaginea luminoasă a unei sfere transparente (σαίρα διαανης); mai apoi faceți abstracție de masa ei (ὄγκος), de materia ei (οὐη) și chiar de locul unde v-o închipuți; și pentru că toate acestea nu sunt, firește, de ajuns, invocați-l pe Dumnezeu creatorul ca să vă ajute să faceți saltul periculos și să concepeți dintr-o dată ceea ce nu poate fi conceput. Culmea supremei purități nu este numai albiciunea ce depășește orice împeștrire multicoloră, orice policromie sau politonie, orice diversitate bălțată (căci albiciunea încă mai este o culoare opacă), puritatea este o transparență; puritatea nu este doar o transparență – căci dacă transparența e invizibilă, ea nu e din cauza aceasta și inexistentă sau inconsistentă sau «irezistentă»: dincolo de ființa incoloră, insipidă, inodoră și diafană, ar trebui așadar să nu mai imaginăm, ci să concepem ceva ca Amorful suprem și supremul «Acromatic» – această sursă a sursei ce dă lumină, pe care a VI-a carte din *Republica* o numește Binele, acea Frumusețe în sine (αὐτό καλόν) pe care Diotima, în *Banchetul*, o descoperă la capătul unei ascensiuni vertiginose; căci Binele în el însuși și Frumosul tuturor lucrurilor frumoase sunt pure în chip suveran, în chip radios, mai pure decât orice. Dar,

pentru a atinge această culme a purității *anipotetice*, nu trebuie să luăm prostește cutare sau cutare metaforă literal: trebuie să lăsăm ca fiecare metaforă să fie distrusă de metafora următoare, fiecare ipoteză de ipoteza superioară, și să întreținem în sinele nostru un spirit de mobilitate și de subtilizare infinită; să refuzăm a ne mărgini la planul fizic și topografic; să interpretăm, în sfârșit, în sens anagoric sau pneumatic gemele din *Phaidon* și pietrele prețioase din *Apocalipsă*, și strălucirea aurului, și puritatea translucidă a cristalului. Numele talentului ce ne permite să considerăm ca pe niște etape, momente sau grade (ἐπιβάσεις) imaginile impure ale unei purități inimaginabile este umorul. Dar acest umor este și o asceză: pentru că ablațiunile succesive (ἀσκήσεις) pe care dialectica ni le impune pe drumul abstractizării celei mai acute recapitulează pentru inteligență etapele oricărei purificări: ceea ce în Catharsis este despuiere efectivă sau trăită, în filozofia negativă este exigență de simplificare noetică.

2. Paradis pierdut sau viitor escatologic?

Și iată un alt fel de filozofie apofatică, în care timpul scurs sau timpul ce va să vină ne scutesc de viziunea imediată a indecibilului. Să ne aducem aminte că puritatea este greu de susținut numai la prezent, și îndeosebi la persoana întâi: dimpotrivă, impuritatea contemporană este un spectacol foarte ușor de susținut și chiar foarte literar. În loc să ne servim de impuritatea actuală ca de un termen de contrast, în loc să descifrăm în ea prin lectură directă versiunea negativă a purei pozitivității, ce-ar fi dacă am recunoaște în ea efectul unei decadențe sau semnul premergător al unei purități ce va să vină? Conceptuală atunci când rezultă dintr-o dialectică, puritatea devine efectivă dacă este punctul de plecare sau de sosire al unei povestiri istorice. Aruncându-și un ochi spre trecut prin retroviziune, sau spre viitor prin previziune, istoricul evită în felul lui o viziune foarte directă ce l-ar mistui, face din prezent o absență și își rezervă un demers indirect sau gradual către inefabil; dialecticianul pornea de la reflexe și umbre la corpurile luminate, apoi la soarele care le luminează, privind

mai întâi alături și îngustând puțin câte puțin unghiul de deviere: în același fel, retrospectivă istorică și anticipația escatologică, fugind și una și cealaltă din focul prezentului, substituie în dimensiunea temporală viziunea perpendiculară prin cea oblică. Astfel, a urca în trecut, a coborî spre viitor vor fi două moduri de a lunea cronologic pe lângă puritatea inimaginabilă și de negândit. Și, înainte de toate, impura realitate prezentă este un câmp de ruine, iar teologul istoriei privește aceste rămășițe ca un arheolog ce încearcă să reconstituie niște splendori de nerecunoscut. Noi înșine suntem degenerații acelei splendori: de aceea, pentru oameni ea este obiectul unui regret profund, al unei nostalgii nestinse și al unei foarte iluzorii reminiscențe în același timp; făptura pradă răului în întoarcere (νόστος) își închipuie o vârstă de aur și de cristal, o epocă în care aurul încă nu era adulterat de aliajele ființei decăzute, nici cristalul întunecat de respirația conștiinței, nici apele pure ale diamantului nu erau tulburate de cea mai mică bulă de aer. Hephaestos și Dionysos, zei ai amestecurilor după *Philebos*, tutelează civilizația decadentă ce ne separă de paradisul pierdut... Dar oare un paradis poate fi și altcumva decât pierdut? Visând la «fosta lui stare», la defuncta lui natură inteligibilă, omul își reprezintă preteritul purității în culorile cele mai idilice. – Viitorul mitic face pendant trecutului mitic, precum mirajul consecutiv cu mirajul antecedent; făptura dintre ele este o ființă impură pe care regretul paseist și speranța futuristă o trimite de la unul la alta; căci impuritatea ei nu este doar un vestigiu melancolic dintr-un palat în ruină, ea este și mai mult un semn prevestitor, un gaj și o făgăduință, o făgăduință ce consolează regretul sfâșietor; mai mult decât o dorință: o speranță! (căci putem dori ceva fără a spera...) Regretul după puritatea străveche face corp comun cu dorința de cea nouă. Ca și *desiderium*, cuvântul πόθος, în *Phaidros*, nu înseamnă oare, în același timp, regret și dorință? Ceea ce însăși nostalgia implică în mod evident. Căci dacă în spațiu, unde toate traiectoriile sunt reversibile, întoarcerea, *nostos*, implică revenirea la punctul de plecare, în timp întoarcerea este ceva ce va să fie și un lucru de făcut, un trecut ce trebuie să vină; chiar și restaurarea unui *statu quo ante* cere timp; altfel spus: ciclul este într-adevăr o figură circulară, dar pentru a închide acest ciclu e nevoie de timp, iar acest timp urmează să vină

și ne incumbă ca un viitor; orice durată, chiar dacă obiectul ei este întoarcerea la origini, face parte din futurologie și se întinde dinaintea prezentului nostru. Așadar, întorsul lui în spațiu se suprapune peste dus pentru a-l anula, dar întorsul în cronologie se adaugă dusului, pentru a-l prelungi. Și, prin urmare, puritatea nu poate fi postulată retroactiv ca un paradis pierdut fără a fi propusă *ipso facto*, în mod activ, ca un paradis ce trebuie regăsit: ceea ce făptura a pierdut, poate, prin păcat, trebuie să fie regăsit prin efortul voinței sale și prin căință – pentru că cel ce va repara greșelile păcătosului e aici. Această restaurare a integrității noastre nu este nimic altceva decât «purificarea». Reciproca nu e mai puțin adevărată: obiectul nostalgiei noastre este, de asemenea, un ideal, dar, viceversa, în vocația noastră se află ceva nostalgic, un fel de vagă reminiscență; regretul proiectează în viitor o datorie, dar și îndatorirea lasă în urmă umbra unui regret. Începutul ne este sfârșit, dar viitorul nostru însuși este un trecut. Nostalgia unei purități trecute, vocația unei purități viitoare, fobia impurității prezente – iată ce ne oferă, așadar, experiența. În toate acestea, unde este intuiția propriei purități? Unde este puritatea la prezent? – Mai mult. Omul nu se mulțumește să-și trimită puritatea în trecut și în viitor, să o respingă și să o împingă, el duce acest viitor și acest trecut la infinit, îndepărtează până la limită dubla himeră cathară. Trecutul mitic al vârstei de aur și viitorul utopic al judecății de apoi sunt, într-un fel, ipostazele preteritului recent și ale viitorului iminent, și ele măresc la nesfârșit zona de difuziune imediată a punctului focal numit Prezent. Astfel, în creația lui Gabriel Fauré, își fac pereche «prima dimineață a lumii», pe care Charles van Lerberghe o descrie în *Cântecul Evei*¹⁰, și *In Paradisum* din *Requiem*, unde pedala imobilă și azurul nemișcat al lui *re* major, de-abia colorat de o modulație umană, exprimă deja seninătatea eternității. «*In Paradisum*», «*Ex Paradiso*»; eternitate postletală, eternitate prenatală! Poate că nu este decât o singură eternitate, dacă aceea pe care moartea o deschide ne readuce la cea precedând nașterea și pe care nașterea a întrerupt-o. Reminescența unui trecut imemorial ipostaziază și duce până la absolut micile întârzieri mărginite ale existenței noastre empirice: acele întârzieri minuscule care fac din Ieri vârsta de aur a lui Azi, din ajun, vârsta de aur a acestei dimineți, din minutul precedent, vârsta de aur a

minutului actual, din clipa imediat anterioară vârsta de aur a clipei prezente, acele întârzieri nu sunt decât miniaturile unei singure mari întârzieri – întârzierea unei conștiințe postume în raport cu o defunctă inocență; tocmai istoria oamenilor, în general, sosește în întregime și definitiv prea târziu, întârzie incorigibil asupra unei stări pre-temporale și ante-istorice; e pierdută pe vecie ocazia unei «vieți anterioare». Și, în mod asemănător, îndepărtatul viitor mesianic ipostaziază micul avans infinitesimal al unei conștiințe prea grăbite ce anticipează fericirea minutului următor sau puritatea clipei în curs: de data aceasta, întreaga istorie a umanității se derulează prea devreme; toate pretențiile oamenilor sunt premature în raport cu un viitor care nu va veni decât la sfârșitul vremurilor, după cum sunt tardive în raport cu un trecut mai-mult-ca-trecut, urcând la începutul vremurilor. Ființa care se crede încă pură, dar nu mai este de mult timp (sau, mai bine spus, dintotdeauna, având în vedere că n-a fost niciodată astfel!), care se crede deja pură și încă nu este (sau, mai bine spus, nu va fi niciodată!), această ființă iremediabil impură trăiește într-o perpetuă stare de anacronism și la egală distanță de două purități deopotrivă de fabuloase, deopotrivă de inaccesibile. Dintr-un minut în altul prezentul nostru, fie că își accelerează mersul, fie că-l încetinește, nu reușește nicicând să fie contemporan cu propria-i puritate: acest mic anacronism al fiecărei clipe se întinde în ambele sensuri, spre un trecut arhaic și spre un viitor escatologic, și împinge starea originară tot atât de departe ca și împlinirea finală, până la orizontul extrem al mitului. Această îndepărtare nesfârșită, relaxând trecutul apropiat de mâinele imediat ce urmăresc de-aproape prezentul nostru, lasă istoria și dialectica discursivă să se desfășoare în voie: căderea fulgerătoare devine decădere încetinită, prăbușire parașutată, deteriorare treptată; conștiința, în loc să cadă dintr-o dată, coboară în zbor planat, asemeni frunzelor moarte; și mai ales purificarea, diluată de-a lungul secolelor, amânată la nesfârșit, se împlinește pe măsură ce trece timpul. În realitate, însăși decăderea continuă este o cădere instantanee și o degradare bruscă; în definitiv, însăși purificarea progresivă este o transfigurare-fulger. Nu contează: făcând din puritate un trecut străvechi sau un viitor foarte îndepărtat, o stare primă sau ultimă, edenică sau mesianică, teologia istoriei degajează în jurul prezentului un șantier imens a

căruia întindere ne aerează destinul. Istoria este procesul în cursul căruia impuritatea se îngroașă puțin câte puțin, chiar dacă punctul ei cel mai imaculat nu mai este la superlativ într-o clipită; mai ales regenerarea reface sistematic ceea ce degenerarea a desfăcut, iar reintegrarea, ca și decadența, este treptată, chiar dacă conversia finală va fi subită. De aceea purificarea ocupă, în grijile noastre, cu mult mai mult loc decât însăși puritatea. Relativ la puritatea foarte pură și primită gratis în întregime, remarcam noi, nu e nimic de spus și *a fortiori*, de făcut: pentru că a contempla cu siguranță nu înseamnă a face! Iar acum, dimpotrivă, sunt multe de spus despre trecut și totul rămâne de făcut în ce privește viitorul... Despre trecut: istoricul povestește cum am ajuns aici, din ce catastrofă anume sunt rămășițe imperfecțiunile noastre. Pe de altă parte, moralistul muncește ca să ajute la încolțirea semințelor viitorului, ca să restaureze omul pur: Catharsisul este tocmai această îndatorire interminabilă. Sau, în termeni cronologici: purificarea vindecă răul produs de anacronism, ce împiedică omul să fie contemporan cu propria-i puritate; ea îi permite să recupereze acest decalaj fatal, îi redă preafericita contemporaneitate; din absență, fie că aceasta este în trecut sau în viitor, ea face din nou un prezent: conștiința târându-se în urmă sau aflată în avans, conștiința întârziată sau prea grăbită regăsește, purificându-se, paradisul eternei Ocazii și al purității mereu actuale. Purificarea este timpul dirijat. Dar oare în acest caz «eucronismul» ocaziei cronice, care e vocația și ținta noastră, n-ar consta în resorbția oricărei cronologii? Oare cronologia bună nu s-ar confunda cu ceea ce este etern?

Originea vremilor și mistuirea vremilor nu sunt momente istorice concrete: de aceea puritatea pe care se socoate că ele o întrupează nu este, nici ea, un fapt empiric sau psihologic; este o puritate-limită. Primul și ultimul moment al timpului nu sunt, fără îndoială, niște momente ca oricare altele în interiorul seriei ordinale, ci unul este încă transcendent față de istorie, iar celălalt deja nu mai face parte din istorie; și unul și altul aparțin de ordinea metaempirică a atemporalului. De exemplu, nu e destul să spunem că puritatea originară datează din Antichitatea cea mai străveche și că o vom întâlni tot mergând înapoi prin secole: puritatea originară nu este epoca cea mai veche a istoriei, ci ea ține de o

ordine cu totul alta decât istoria, ea e de la bun început supraistorică. Nu vă oboșiți săpând în amintiri sau căutând în arhive, ca să descoperiți acest *dincolo* de timp, acest *dincolo* de orice cronologie și de orice cronică! Din puritatea inițială nu păstrăm o amintire psihologică, ci o reminiscență inteligibilă, o «anamneză» imemorială; și, la fel, puritatea finală este obiectul nu al unei previziuni empirice, ci al unei întrezăriri profetice. Este ca și cum am spune că prin aceasta puritatea seamănă cu dezinteresul perfect după Kant: niciodată, nicăieri și nimeni n-a întâlnit, nici nu va întâlni vreun exemplu de așa ceva, vreun caz empiric. . . Nu, nimeni nu este pur! Puritatea nu este numai rară, puritatea este inexistentă; puritatea nu este numai inexistentă în fapt sau până în prezent, este *imposibil* ca puritatea să existe ici sau colo, în niște coordonate determinate de dată și loc, întruchipată de cutare sau cutare om. Puritatea nu există – și totuși puritatea nu definește vocația. Nimeni nu este pur, nici n-a fost sau nu va fi vreodată în toată specia umană și în toată istoria omenirii, nimeni, nici măcar vreun sfânt și nici măcar printr-o minune – și totuși în noi dorința de puritate protestează cu încăpățănare împotriva eșecurilor, a dezmințirilor și a decepțiilor aduse de experiență. Ireală până la disperare, dar realizabilă în infinit, puritatea își face încă auzită chemarea în concertul discordant al ființei noastre. Ea ne reglează eforturile. Ea dă o direcție acțiunii noastre. Dă un sens valorilor noastre. Ea seamănă, prin asta, cu proprietățile geometrice, care nu depind de realizarea unei figuri *hic et nunc*, la tablă, unde profesorul desenează o figură: pentru că teoremele privitoare la triunghi rămân adevărate, chiar dacă nu există un singur triunghi fizic perfect în natură. Kant ar fi spus că puritatea este, în acest sens, rațională; dar, cum ne păstrăm dreptul de a gândi că aprioricul nu este neapărat rațional, ne vom mulțumi să spunem: puritatea este o exigență normativă și un ideal regulator care ne slujește ca să măsurăm și să apreciem, cel puțin, gradul impurității noastre. Este adevărat că ne reprezentăm indicibila puritate pornind de la dicibila impuritate: căci tocmai impuritatea face obiectul unei experiențe psihologice imediate și pozitive; în acest sens, psihologia se înscrie în fals contra gramaticii și, în același timp, contra antitezei metafizice a purului și impurului: din punct de vedere cronologic și raportat la noi, impurul precede purul, așa

cum infidelitatea, nesinceritatea, ingratitudea, nedreptatea și imoralitatea își preced contrariile lor pozitive, dreptatea, gratitudinea și sinceritatea. De drept și *a posteriori*, λόγος și nu χρῶν, purul devine model, sistem de referință și principiu: o intervertire ideală a anteriorului cu ulteriorul restabilește întâietatea ierarhică a purității: afirmația vidă, pustiul oricărei determinări concrete apar acum ca o pozitivitate cu care nimic altceva nu se amestecă; impurul atât de bogat în fapte diverse, atât de ușor de descris, nu mai este decât privațiune și puritate împuținată.

3. Puritatea începutului și păcatul reînceputului

Cele două limite metaempirice ale trecutului extrem dincolo de orice preterit și ale viitorului absolut dincolo de orice viitor desemnează așadar unul și același principiu care este începutul începuturilor sau sfârșitul sfârșiturilor, început absolut inițial sau sfârșit definitiv, după cum impurul se consideră degenerat sau se simte chemat să se regenereze. Există, în aceste credințe, o simetrie sau o reversibilitate între degradare și purificare, aceasta din urmă nefiind decât o decădere întoarsă pe dos și parcurgând în sens invers aceleași etape. Totuși, puritatea antecedentă sau originară se impune regretului nostru cu mai multă forță, poate, decât se impune puritatea teleologică speranței noastre de n-ar fi decât fiindcă, lângă noi, copilul rămâne ca o mărturie a propriului nostru trecut, a castității noastre preconștiente, un fel de vestigiu din paradisul pierdut: paradisul nu e chiar pierdut, din moment ce copilul se află lângă noi! Aprioricul purității este și o prioritate, iar dacă întoarcerea la început este un fel de viitor, progresul care ne duce la acest început este mai ales o regresie; chiar mai mult: prioritatea, nefiind nici măcar relativă la o posterioritate cronică, ar trebui să se numească, mai degrabă, la superlativ întâietate, început supratemporal. Chiar conceptul de început evocă ideea unei noutăți virginale și nu știu ce prospețime limpede prin care se exprimă caracterul inițial al purității. Mai întâi, ființa care se află relativ la începuturi, adică se naște sau este un nou-născut, este prin definiție pură: căci tot ceea ce preexista nu putea să o

influențeze, întrucât ea nu exista; cât despre începutul absolut, el este în mod obligatoriu pur, deoarece el însuși e preexistent oricărei alterități. Cea mai pură dintre toate puritățile este, într-adevăr, actul pur al primei improvizații divine, pentru că este «limita» dezinteresului absolut; Actul primordial ce instaurează ființa este, chiar prin definiție, un act absolut prevenitor, căruia nimic nu-i preexistă... Cum ar putea fi impur? Cu ce s-ar amesteca oare libertatea inițială, dacă tot ceea ce va fi este creat prin *fiat*-ul lui? Doar Dumnezeu, înainte de prima zi, nu trebuie să obțină favoarea nimănui, nu trebuie să oblige pe nimeni, să uimească pe nimeni; nici un gând ascuns despre vreun serviciu făcut cuiva, nici un dram de spirit mercenar; Dumnezeu nu este absolut deloc suspect nici de cea mai mărunță complezență, iar mulțumirea de la sfârșitul fiecărei zile, și mai ales, cea din ziua a șaptea pe care par să i-o atribuie cuvintele biblice «și Dumnezeu văzu că aceste lucruri erau bune foarte», această mulțumire se referă la opera împlinită, generatoare de satisfacții impure, iar nu la geniala operațiune însăși; în stadiul de operă ce se naște, geniul devansează neapărat orice vanitate de autor; geniul aflat în clipa ce precede opera, geniul aflat pe punctul de a inventa se găsește într-o stare de perfectă inocență; creația radicală aflată în instanța de creatură este așadar singura manifestare a unei generozități absolut gratuite, singura donație absolut pură de orice calcul. Limbajul nostru, croit pentru empiria impură, pentru comutare și alternativă, pare greoi și grosolan pe lângă un nu-știu-ce atât de impalpabil! Pentru că este eferență pură și pentru că nu trebuie să imite pe nimeni, actul creator este o colacionare a ființei totale – nu o reînnoire parțială și superficială, nici chiar o inovație completă, ci o instaurare a ființei *ex nihilo*: Dumnezeu nu este un antreprenor ocupat să repare, să zugrăvească, să restaureze fațadele – pentru că asta este o treabă de reînnoire partitivă, adică o novație la scară mică, și nici măcar nu e un mare novator care ar construi de sus până jos un palat nou: căci noul nu se definește decât prin raportare la vechi; este un creator care instaurează ființa, ființa pură și simplă, în neființarea oricărei preexistențe. Actul inocent inaugurează ființa inocentă și starea de inocență. După lumina cea nouă ce strălucește brusc în întuneric la chemarea celui *fiat* miraculos, conștiinței îi place să-și reprezinte grădina azurie a

fericirii dintru început; azurul, după fulgerul orbitor; o lume de o prospețime primăvărată, după vacuitatea supremă. Este «prima dimineață a lumii», după cum spune poetul Charles van Lerberghe și compozitorul său, Gabriel Fauré; din zori și până la amiază, este marea dimineață cosmogonică, dimineața unei lumi fără memorie și fără preexistență. Cea mai candidă lumină a fost, pesemne, lumina acelei dimineți. Soarele reînnoirii succede tuturor primăverilor care l-au precedat: dar soarele acestei copilării nou-nouțe este un soare fără precedent. În grandioasa puritate a tuturor lucrurilor este inclusă mărunta puritate a omului paradisiac. În Raiul nou-nouț, tradiția a așezat făptura nou-nouță, făptura de dinaintea primei griji și a primului gând ascuns (gândul ascuns de a fi precum Dumnezeu, cunoscând binele și răul), *a fortiori* făptura de dinaintea primului scrupul (pentru că ce poate fi scrupulul, dacă nu cel mai ascuns gând moral care se desprinde, pe la spate, dintr-o ascunsă intenție rea?), în sfârșit, făptura de dinaintea dedublării conștiinței, de dinaintea acelei conștiințe ascunse ce-și face loc tot mai în urmă, o dată ce inocentul și-a acoperit goliciunea. Oare acest statut al ființei atemporale, supraistorice, supralapsare, în care impurul își proiectează himerele, nu este, cumva singura continuare posibilă a Voliției instantanee și radicale prin care începe totul?

Dar oare începutul este capabil să se continue? Dacă am spune, ca în emanaționism, că pur și impur coexistă dintotdeauna, originea radicală a impurității (răul sau materia) ar fi ea însăși un mister atemporal. Dacă, dimpotrivă, prezentul este un trecut decăzut, dacă impurul a devenit ceea ce este, nimeni nu ne poate împiedica să punem problema istorică a căderii lui. Când s-a întâmplat aceasta? Și de ce a avut loc acest accident? Cum s-a petrecut? Întrebările răsar singure cu ocazia unor evenimente datate și contingente care fac explozie, țâșnesc, vin unele după altele în timp și, cu atât mai mult cu ocazia evenimentului originar, ce amorsează temporalitatea în general; însăși continuarea clipelor din a căror serie este alcătuit calendarul nostru face să tresalte neconținut efectivitatea și gratuitatea originii lor radicale. Nu era nici un motiv pentru ca puritatea absolută să fi încetat într-o bună zi de a mai fi pură, adică să se fi alterat și să fi devenit altceva; puritatea, în acest sens, este sinonimă cu eternitatea, iar prima

alterare a purității este un paradox aproape la fel de contradictoriu ca și ideea unei eternități muritoare. Și totuși, dacă putem concepe, la sfârșitul vremilor, o eternitate nemuritoare, adică o eternitate ce va începe și, după venirea ei, va dura mereu, putem de asemenea să concepem la originea vremilor o eternitate perpetuă, adică o eternitate ce era eternă pe moment, dar care, într-o bună dimineață, a încetat de-a mai fi; la fel, se întâmplă ca o iubire să fie pentru îndrăgostiți un Acum perpetuu și o eternă fidelitate, pe când, în ochii celorlalți, ea să trebuiască totuși să se sfârșească într-o bună zi... Fericirea fără vreun amestec este o *eternitate provizorie*, un prezent etern care s-a sfârșit! Înțelege cine poate... Atemporalul poate fi temporar, după cum degenerescența și regenerarea pot fi, în același timp, bruște și graduale. Clipa creatoare pune eternitatea, dar însăși această eternitate apare mai apoi ca eternitatea unei clipe: astfel moartea mărginește în chip misterios viața unei persoane ce gândește și pe care vocația sa rațională ar sustrage-o timpului, iar cariera ei, refulată la nesfârșit de secolele succesive, se scurtează până la dimensiunile unui moment punctual. – Degeaba este puritatea un superlativ foarte instabil, nu e totuși nici un motiv pentru ca, în starea supra-temporală, ea să se altereze vreodată: nici o pricină de tulburare, nici o alteritate problematică și în stare să întunece acest cer senin; continuitatea ființei eterne e de la sine înțeleasă, doar încetarea acesteia ridică întrebări, vrea să fie explicată în mod expres, cere în plus un principiu suplimentar, asemenea răului. Și de unde oare ar veni alteritatea, în această grădină a totalității închise și a preafericitei perfecțiuni? Să ne hotărâm: trebuie că puritatea se schimbă *fără motiv*, adică prin ea însăși și în mod spontan. E adevărat că *Facerea* dă unui șarpe sarcina ispitei: dar animalul mitic pare special inventat ca să ia asupra-și responsabilitatea alterării, ca să condenseze sau ipostazieze în sine principiul răului seducător. De unde vine acest perfid animal ce amorsează mobilitatea istoriei? Șarpele, după cât se știe, a fost creat laolaltă cu celelalte făpturi ale lui Dumnezeu: de ce ia el inițiativa de a sabota toată creația, demoralizându-l pe om? În fapt, un corupător profesionist a părut necesar pentru a se explica prima cută pe inocența uniformă a Raiului, pentru a asuma primul «*clinamen*», adică prima declinare arbitrară fără de care eternitatea ar fi

continuat veșnic, și care nu lasă starea paradisiacă să fie definitivă. Imaginea ispititorului este un mod empiric și palpabil de a ne reprezenta evenimentul gratuit ce, pentru prima dată, vine să stânjenească eternitatea perpetuă. Acest eveniment vine dinăuntru și se numește Păcat. Oh! ce puțin lucru e o greșeală în existența preafericită a creației, cu mult mai puțin decât o încrețitură fugitivă pe apa lucitoare a unui heleșteu: abia o intenție, o tresărire infimezimală și imperceptibilă a voinței; făptura care, trezită brusc din inconștiența ei paradisiacă, printr-o proastă inspirație, pe neașteptate, la un moment dat, râvnește la lucrul interzis și-și dă seama că e liberă să nu se supună. Această pliere a conștiinței și comiterea păcatului care urmează ar fi putut foarte bine trece neobservate, fiind fapte mai ușoare decât ușoara briză de pe suprafața apei. Și totuși, acest rău act de voință este minimul fatal care va declanșa cele mai mari catastrofe: Adam, dându-și seama că i se ascunde un secret, concepe posibilitatea greșelii – și totul e distrus: grădina azurie nu mai este; s-a terminat și cu fericirea cea de neclintit și cu imperturbabila puritate... Trebuie, așadar, o inițiativă voluntară pentru a tulbura puritatea supratemporală: preafericita eternitate nu poate fi instaurată decât prin acel *fiat* inaugural al creatorului, și întreruptă numai printr-un *fiat* incoativ al imitatorului, adică prin consimțirea vinovată la ispită – pentru că acesta din urmă este caricatura celui dintâi; sau, mai precis, vinovăția constă în a reîncepe; păcatul este *a doua inițiativă*, trufașa repetiție prin care făptura vrea să facă *asemeni* creatorului (ὅς)¹¹: înainte de a mobiliza devenirea și de a activa evoluția, pretențiile creatului ce uzurpă funcția creatoare instituie mortalitatea. Există așadar un fel de *inițiativă imitativă*, un început relativ, care este reeditarea începutului absolut și care, indiferent în sine, ca orice început, este supus greșelii în chip misterios, fiind secund; iată de ce tradiția consideră acest act de independență ca un abuz de libertate.

Păcatul reînceperii pune deja în lumină ceea ce am putea numi blestemul legat de a *Doua oară*, vinovata «secundaritate». Eternitatea preafericită, excluzând orice succesiune, nu cunoaște de loc vreo *dată*, nici «data» numărul Doi, nici chiar, prin urmare, «data» numărul Unu: sau am spune mai bine, în limbajul laborios al temporalității, că aceasta este o primă dată continuată și un

început perpetuu; iar acest început mereu începător, mereu inițial, nu trebuie nici măcar să reîncepă, pentru că aici repetiția nu are sens: în *noutatea imuabilă* a tuturor lucrurilor, ființa își păstrează (dar oare putem spune că «păstrează»?) prospețimea vernală a primei zile (dar putem oare vorbi despre o «primă» zi?)... Momentul pur și tranșant instaurează pura stare eternă, care este continuarea lui orizontală de neconceput, dar impura decizie instantanee, care este fapta «păcatului originar», deschide seria ordinală a «dăților». De acum, complicata continuare înlocuind senina continuitate, zguduirile imprimare ființei de acest eveniment asigură, din secundă în secundă, relansarea veșnic aventuroasă a devenirii. Independent de memoria care, în loc să ne redea atemporalitatea, reține trecutul în prezent și amestecă momentele între ele, dar nu oprește niciodată ireversibila futuriție, simpla succesiune a prezenturilor, unul alungându-l pe altul, ar da deja ființei botezul alterării; ființa, făcându-se alta în mod continuu, nu mai e ființă, ci devenire: chiar atunci când uitarea i-ar reface în orice clipă virginitatea și chiar de-ar fi «*mens momentanea*» sau «*aeternum nunc*» instantaneu, ființa-care-devine ar fi de la bun început și pe vecie impură, deoarece s-a lepădat o dată, o singură dată, o primă dată, de superlativul purității purissime; Adam se leapădă de această puritate nu pentru că-și aduce aminte de creație sau pentru că încearcă s-o copieze, ci pentru că ia o inițiativă, general vorbind. Doar primul pas contează. De-abia a trecut cel inocent pragul alterității și deja nu mai este identic cu el însuși, deja istoria își desfășoară succesiunea pestriță de evenimente. În acest flux continuu, începutul, chiar prin definiție, nu este așa decât la început, adică pe durata unei clipe: încă o clipă, și deja nu mai este început, ci continuare infinitezimală; încă o clipă, și deja nu mai este inițiativă, ci repetiție și pasișă, lăbărțare și pisălogeală.

4. Deșteptarea minții prin istorie

Deoarece puritatea instabilă dispare prin simplul joc al futuriției și prin succesiunea momentelor ce se împing unul pe altul înspre trecut, nu este cazul să ne întrebăm în ce fel omul mărginit

încetează de a mai fi pur, o dată cu începutul vremilor. Vom vedea mai târziu în ce fel memoria și conștiința contribuie la îngroșarea impurului, dublând orice prezent cu un preterit și orice gând cu un gând ascuns. Mai întâi, continuarea unui început incapabil să-și păstreze temperatura înaltă de început, să-și susțină primul zel și întâia fervoare, această continuare este un timp inert și mălos, permițând replierea conștiinței: în acest marasm de indiferență, plictis sau distracție, conștiința are tot timpul să se retragă în sine, ca să se bucure doar de ea însăși. Apoi, replierea conștiinței este modul obișnuit în care avântul inocent avortează, clipa purissimă o apucă brusc în altă parte, adică spre impur. În sfârșit, însăși conștientizarea produce timp, adică temporizează – pentru că e nevoie de timp ca să devii conștient; conștiința, îngăduitoare, secretă din greu cel mai gros și mai mediocru din toate timpurile. – Ceea ce este pur, o dată căzut în istorie, ar deveni oricum impur, chiar de-ar rămâne singur pe lume; iar conștientizarea este forma interioară sau centrifugă pe care o îmbracă această deșteptare spontană din inocență. Or, omul temporal nu mai este singur, iar ocaziile exterioare hotărăsc doar în ceea ce privește modalitățile concrete, intensitatea, data și locul ispitelor. Într-un cuvânt, imposibilitatea oricărei creaturi temporale de a culmina mai mult de o clipă în vârful perfecțiunii ar explica deja quodditatea greșelii, dar mediul ambiant îi specifică și Cum și Cât. Un fir de praf e de-ajuns ca să înnegrească suprema neprihănire; dar nu prea este praf în aerul pur, în cerescul azur al Paradisului; doar inițiativa gratuită a unei libertăți este capabilă să provoace acel «clinamen» ce va declanșa procesul istoric; e nevoie de puțin, de foarte puțin, ca să aibă loc căderea în timp... De unde ar veni acest puțin, dacă nu dintr-o tresărire intențională, adică dinlăuntru? Totul se schimbă o dată cu trecerea de dincolo dincoace: pe firul duratei, diverse prilejuri adjuvante secondează tendința făpturii de a actualiza posibilele, de a activa trecerea spre viitor, de a se deștepta ea însăși. De aceea cel pur – cel foarte provizoriu pur, doar până la noi ordine! – se apără, într-o defensivă disperată, împotriva impurității înconjurătoare și a alterității colcăitoare care îl atacă din toate părțile și îl vor altera, mai devreme sau mai târziu. Când ești astfel înveșmântat în candoare și în haine de in preacurat, nu trebuie să ieși nicăieri și nici să te vezi cu nimeni, de frică să nu-ți

murdărești mâinile. Ești perfect : mai cu seamă nu mișca, ai putea strica totul; ești fără pată, iar acum, atenție! nu trebuie nici să vorbești, nici să respiri, trebuie chiar să te stăpânești de a mai gândi, dacă nu vrei să aburești cristalul translucid al sufletului. Cel pur, condamnându-se el însuși la imobilitate, nu îndrăznește să mai facă un pas, nici să ridice un deget... Va trebui oare să se transforme în statuie? Cel pur este ca un bolnav de bronșită, care evită să mai scoată nasul afară și chiar să se uite pe fereastră. În ce fel de puf, în care seră vom păstra oare această puritate foarte friguroasă, foarte prețioasă, foarte precară, pe care o nimica toată o murdărește și care se teme de toate bolile? Oare un mediu sterilizat cu grijă, absența oricăror legături cu exteriorul, un riguros «Veto» vor proteja această puritate superlativă de infecție? Vai! orice profilaxie este iluzorie și derizorie contra acestei infecții la fel de continue ca și clipele succesive ale devenirii, la fel de atotcuprinzătoare și de nenumărată ca lumea în care suntem cufundați. Paralizia completă: iată pedeapsa destinată celor ce înțeleg să păstreze în ei înșiși o stare de perfectă asepsie morală. Prețul plătit purismului este fobia față de Celălalt și refuzul de a deveni. De fapt, puristul care înțepenește în singurătatea lui glaciară este contaminat de mult: ceea ce protejează atât de gelos contra devenirii, contra călătoriilor și a promiscuităților sociale, contra microbilor, este o puritate deja tulbure și foarte ofilită. Crezând că se agață de un autentic trecut original, puristul se cramponează, de fapt, de un prezent impur și alterat care, mânat de futuriție, îndepărtat de continua ivire a viitorului, trece și el în inactual: momentul în care vorbește e deja departe în urmă! Nimeni nu poate opri procesul actualizării – pentru că timpul este mai puternic decât orice, chiar decât dragostea: *volens nolens*, dusă de mână sau trasă de păr, de voie sau de nevoie, ființa va deveni alta, apoi iar alta, printr-o alterare neîntreruptă; aflat în inima succesiunii la fel ca ființele cele mai impure, și prin urmare luat de valul relativității generale a unui destin istoric, puristul se agață cu înverșunarea disperării de ficțiunea eternității; el refuză să dureze, fie și o secundă, să se miște, fie și un milimetru; și nu vrea să vadă că însuși purismul, și paseismul, și arhaismul, și tradiționalismul sunt deja momente ale procesului. Cât de tardive momente! Această neputință se verifică în cele mai mici detalii:

de exemplu, micul purism lingvistic apără cu disperare «puritatea» limbii împotriva afluxului invadator de cuvinte străine și de neologisme, aflux la fel de irezistibil ca însăși evoluția vitală; purismul artistic al artei-pentru-artă și al poeziei pure se luptă piept la piept cu practica invadatoare, cu tehnicile utilitare, cu acțiunea prozaică ce îl acoperă neîntrerupt: această poezie, apărută cu atâta trudă, recucerită și, cu toată vigilența noastră, pierdută din nou, oare nu este comparabilă cu o plută asediată din toate părțile de oceanul prozei? Marele purism, în general, care este catharismul etic, se distinge și el prin refuzul timpului: dar timpul nu are nevoie ca purismul să spună da, viața puristului o spune deja, prin ea însăși, destul de elocvent; această viață face chiar mai mult decât s-o spună, pentru că toată evoluția noastră, căreia bătrânețea îi este orientare calitativă și intenție concretă, poate fi considerată o acceptare trăită a duratei, un consimțământ tacit la devenire. Să rezistați irezistibilului? Să frânați cursul procesului ce dă viață posibilului? E ca și cum ai împiedica un copil să învețe într-o bună zi minciuna și duplicitatea conștiinței...: acest moment poate fi întârziat, dar nu poate fi evitat în general, după cum, tot în general, nimeni nu poate fi scutit de conștientizare; căci putem modifica modalitățile circumstanțiale ale actualizării, dar nu efectivitatea sau quodditatea devenirii; putem influența modul în care spiritul pogoară asupra inocenților și data la care le vine acest spirit, dar nu asupra *faptului* că, în general, spiritul va veni la ei, dar nu asupra botezului conștiinței dublate. Așa se întâmplă și cu moartea, care vine oricum, deși poate fi mereu amânată: mai devreme sau mai târziu, moartea va veni, deși, datorită medicinei, ea poate veni cât mai târziu posibil. Totuși: ține de noi să dirijăm futuriția în așa fel încât viitorul să nu fie orice fel de viitor, ci într-un fel sau altul, zi de sărbătoare și zi de bucurie; dar *faptul* futuriției-în-general, faptul că în general și în orice caz un viitor va veni, acest fapt nu depinde de noi în nici un fel: acest fapt, ca să repetăm o zicere a lui Aristotel, pe care lui Leon șestov îi place să o amintească, este ὁ μετόπειστόν τι, un destin inflexibil. Data morții poate fi amânată; durerea și nefericirea pot fi deplasate sau atenuate; timpul expectativei poate fi comprimat sau lungit – pentru că nimic nu spune că impuritatea trebuie să survină într-un anumit moment mai degrabă decât în altul, iar amânarea unui păcat nu e

niciodată absurdă *a priori*. Dar mortalitatea, «doloritatea» și temporalitatea sunt *destinale*. Nu, temporalitatea imposibil de comprimat nu se lasă înduplecată.

Absolutul suspomenit, devenit relativ, își ia rămas bun de la acea tautologie ontică pe care o putem numi *tautousia* lui. Domnia impurității consacră apariția polimorfismului. Aristotel, devansându-l pe Pascal, a spus: τὸ ὁμοιότατον πολλοῦ, eroarea este multiformă și «plurivocă», pentru că eroarea este nedeterminată; iar prima frază din *Anna Karenina* de Tolstoi opune uniformitatea fericirii polimorfismului nefericirii. Fericirea amorfă încetează o dată cu istoria... Invincibila forță a destinului, spune Ceaikovski comentând prima temă din *Simfonia a IV-a* compusă de el, veghează cu gelozie ca plenitudinea fericirii noastre să nu fie niciodată perfectă, ca seninătatea noastră să nu fie niciodată fără nori... Dar tocmai încercările dau o materie simfoniei și îi mobilizează dezvoltarea. Înainte de prima mutație, pur și impur sunt contradictorii și, în consecință, alternativa de a fi pur sau impur este oferită celui inocent ca un ultimatum, fără o soluție de mijloc. De îndată ce-a fost trecut pragul primei mutații, impuritatea poate comporta toate gradele în plus sau în minus și, chiar prin aceasta, poate *crește din ce în ce mai mult*. Înaintea deschiderii ochilor ce-i revelează lui Adam, conform tradiției, deosebirea dintre bine și rău, adică *gnoscentia* sau cunoașterea bifurcată, omul transparent și fără dorință se află dincolo de orice disjuncție și nici măcar nu bănuiește posibilitatea răului. În prezentul lui etern, nu are poftă de nimic. Greșeala omului ispitit, la drept vorbind, nu este de a *face* răul, adică de a comite o «faptă rea», ci de a admite, pe durata unui moment și cât ai clipi din ochi, posibilitatea răului și de a lua cunoștință de diferența acestuia față de bine; este un păcat de *renoncance*, și nu de *facere de rău*. Omul este deci tentat de posibilitatea unei posibilități...

*În umbră strălucește,
Un fruct frumos de aur,
Lucește ca o comoară,
Printre frunze.
Pentru tine s-a copt,
Rodul frumos din Rai.
Nici trandafirii nu i se aseamănă!*

«Nu te afunda în fericire», i-a poruncit Domnul Evei, care locuia în grădina nevinovăției, cum spune van Lerberghe. Dar de ce oare cunoașterea Binelui și a Răului trebuie să fie un păcat? Da, de ce această contradicție? Ideea relei științe nu este ea însăși răul? Un blestem bizar vrea ca pierderea clarității să fie răscumpărarea plătită pentru replierea conștiinței. Este adevărat că așa cum implică însăși dubla știință, păcătosul recunoaște în rău un corelat antitetic al binelui și el a păstrat, laolaltă cu regretul pentru puritatea pierdută, o idee despre marja care îl desparte de ea : dar puritatea nu mai este ființa lui, ea a devenit pur și simplu un ideal. Procesul este așadar ireversibil și iremediabil, și acest lucru ne este sugerat la modul mitic de heruvimii ce stau la intrarea în grădina de unde omul a fost alungat pe vecie, unde omul nu se va întoarce niciodată. Un singur Da, șoptit furtiv de făptura ispitită – și totul e consumat! Cine a descoperit o dată lucrul pe care mai bine nu l-ar fi știut, cine a conceput o singură dată, numai o dată, posibilitatea răului, acela a încetat pentru totdeauna de a mai fi pur; chiar de s-ar reabilita pe loc, n-ar putea face în așa fel ca ideea răului să nu-i fi venit mai înainte; într-adevăr, nimeni nu poate face în așa fel încât ceea ce s-a făcut să nu fi fost făcut, încât acel «*factum*» să fie «*infectum*», nimeni nu poate anihila faptul-de-a-fi-făcut (*fecisse*) și, chiar dacă ar șterge toate consecințele empirice, n-ar putea nici să anihileze slăbiciunea în urma căreia am cedat într-o bună zi ispitei: această pată metaempirică ce derivă din simplul fapt de a-fi-avut-loc, această pată nu dispare, nu se șterge și rezistă la toate spălăturile penitenței și ale catharsis-ului. Iată de ce, o dată ce s-a depășit pragul slăbiciunii inițiale, o dată ce s-a adus înăuntru primul Celălalt care face din Cel Pur o ființă amestecată și din Cel Simplu o ființă complicată, o dată ce s-a admis răul care e alogenul ireductibil și inasimilabil, ceea ce urmează nu prea mai are importanță; ceea ce urmează este simpla derulare a consecințelor unei prime alterări; din clipa în care conștiința a făcut saltul calitativ al păcatului, s-a sfârșit: restul nu mai e decât multiplicare cantitativă și proliferare materială, viermuială și forfoteală; ceva mai mult, ceva mai puțin..., e o problemă de cât, dar nu e o problemă metaempirică. Numărul ce exprimă cantitatea și cifra ce exprimă mărimea nu agravează intenția, deși întăresc consecințele acesteia. Acel *da* al păcatului seamănă, păstrând

toate proporțiile, cu o idee genială, ale cărei exploatare și aplicații sunt abandonate de inventator, cu dispreț, imitatorilor. Astfel se explică solemnitatea Primei Dăți, ce declanșează cataracta celorlalte dăți, solemnitatea primului pas, ce este o inițiere într-o mișcare, solemnitatea primului cuvânt și a primului surăs al copilului, și chiar a primei minciuni, oricât de anodină ar fi – pentru că prima minciună înseamnă prima complicație pe fruntea netedă și uniformă a inocenței; degeaba ridul e ușor de descrețit, pliul de îndreptat, complicația de simplificat – această primă minciună este prima și deci e gravă în mod cu totul deosebit: făcând primul pas (și trebuie să existe neapărat și numărul Unu), ea a făcut posibil al doilea pas. După această dată privilegiată care e prima dată, vor mai fi și alte dăți, și alți pași, și alte minciuni, ca o cascadă: însă numai prima dată, consacrand și pecetluind ireversibila noastră intrare în ordinea, *a posteriori*, a devenirii era într-un anumit fel genială; pentru că primul care și-a dat seama de posibilitatea unui contra-principiu, acela avea ceva diabolic de genial: prima mișcare este aici cea rea, pentru că este mișcarea cea liberă și îndrăzneată prin care omul întinde mâna spre fructul oprit. Oare nu e ceea ce misticii numesc *τόλμα*¹²? De aici vine fobia primei alterități și angoasa primei alterări! Dați-mi doar alteritatea minimă a primei schimbări, minimul infinitezimal al primei complicații – iar eu vă voi da toată istoria omului însoțită de toate varietățile monstruoase ale păcatului, desfășurându-și ciclul infernal al violențelor și catastrofelor. Întâiul Celălalt cu care cel pur intră în legătură pentru prima dată poate fi a Doua persoană, adică Tu, dar, mai general, el este elementul corelat într-o dualitate în care primul partener s-a lepădat de puritatea lui nerelativă. Să nu uităm că femeia, ce va fi o intermediară în ispitierea conștiinței, este ea însăși făcută din bărbatul desperecheat, printr-un fel de dedublare: înainte de vinovăția primului gând ascuns și de prima conștiință dublă, Dumnezeu îi dă deja neprihănitului imaginea lui feminină într-o oglindă, umbra lui feminină în soarele Raiului; el însuși n-o creează pe de-a-ntregul și din nimic, așa cum face cu celelalte făpturi, ci o creează din ceea ce a fost creat și în chip oarecum secundar: de aceea Adam o numește pe femeie carne din carnea lui, *σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου*¹³, sugerând prin aceasta că femeia este un fel de sub-produs și o creatură *cu exponent*.

«*Virago de viro sumpta est!*» Bărbatul se reflectă în cea care s-a născut dintr-o subdiviziune a lui însuși și care îi va inaugura decadența. Or, după cum persoana A Doua nu este un celălalt ca toți ceilalți, ci Celălalt prin excelență, un celălalt imediat într-un raport tranzitiv de alocuțiune, tot așa dualul nu este un caz particular al pluralului, un plural în doi, ci, fiind primul plural și cea mai simplă pluralitate, cea care începe prima la ieșirea din singurătate, din solilocviu și din solipsism, acesta inițiază preconștientul pe calea vieții impure. Doiul, plural născând, este minimul cerut pentru relația $\kappa\alpha\tau' \ \acute{\epsilon}\xi\sigma\chi\acute{\eta}\nu$, adică pentru corelația simplă, dincolo de care se poate începe a spune Et caetera: acest minim ar fi fost de ajuns, fprobabil, pentru a-l mobiliza pe Unul lui Parmenide. Așadar, linia de demarcație metafizică nu trece între Doi și comparativul lui, Mai Mulți, între dualitate și ceea ce e dincolo de ea, până la infinit (pentru că, față de singular, Doi este deja acest comparativ): nu, adevărata mutație are loc între absoluta simplitate și multiplicitatea elementară a dualului, între singurătatea unității și această primă complicație care e dublarea. – Orice ar fi, impuritatea imposibil de numărat și de numit, aici începe; începând de aici, «încetați cântecele», $\kappa\alpha\tau\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\sigma\alpha\tau\epsilon \ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu \ \acute{\alpha}\omicron\iota\delta\eta\varsigma$, cum spunea *Philebos*¹⁴ vorbind despre «a șasea generație», aceea a plăcerilor impure și a nedeterminării infinite; aici începe capitolul degenerescenței –, degenerescență semnificând în același timp decadență și aucțiune. De acum înainte, impuritatea, pradă automatismului și «freneziei» propriei ei tendințe, nu va face decât să crească și să fie mai frumoasă. Murdăria se întinde ca o pată de ulei. Tot mai numeroase sunt, într-adevăr, cauzele de tulburare și de amestec care acționează în grosimea continuării, operează pe îndelete în alungirea intervalului! Tot mai mult! Tot mai repede și mai tare! Deteriorarea se agravează prin ea însăși, se accelerează ea însăși vertiginos: din altul în altul, identicul nu încetează de a se complica, iar impuritatea sporește ca o avalanșă. Sfânta Scriptură ne sugerează implicit ideea acestui crescendo frenetic, a acestui accelerando pasional, care decurg amândouă dintr-o primă slăbiciune: crima lui Cain, violență omucidă, vine să se adauge nesupunerii infinitezimale a lui Adam, păcat de intenție; dar primul fratricid degenerază la rândul-i și se înmulțește cu el însuși, iar ceea ce urmează este o oribilă avalanșă de omoruri:

ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς¹⁵; violențele, tumulturile și dezordinile se înmulțesc în progresie geometrică, ca să spunem așa. – Păcatul – umbra de pe tabloul creației – sculpează peisaje tragice, al căror relief capătă mai multă adâncime, cu fiecare clipă; păcatul îi descoperă omului profunzimea nopții. Ἦσαν... γυμνοί... καὶ οὐκ ἠσχύνοντο¹⁶, erau amândoi goi și nu se rușinau. Când omul și-a dat seama de această goliciune, de această puritate gymnică, i s-a făcut frică. Adam își dă seama că există anumite părți ale corpului care trebuie ascunse; că se poate ascunde după copaci ca să nu fie văzut: gradarea vinovăției de conștiință, a pudorii și a șireteniei ca de șarpe¹⁷ urmează inocentei expunerii. Grădina Raiului care, asemeni albei cetăți Kitiej din legendele rusești, este o adevărată grădină aflată la amiază, o grădină în care soarele la zenit nu lasă nici o umbră, neprihănită grădină lasă să se zărească tot felul de cotloane și de ascunzișuri: din clipa ispitirii, grădina fără arier-planuri și fără gânduri ascunse devine crepusculară. Făgăduința mincinoasă a șarpelui nu e prima care introduce în fericirea nemișcată principiul neliniștii temporale și al nemulțumirii, adică al perspectivei: în plină eternitate, chemarea orizontului și planurile de viitor vin să-l tulbure pe cel preafericit! Din curiozitate, Adam nu s-a supus poruncii, dar nu a mințit: Cain, prima progenitură apărută după păcat, va omorî din gelozie pasională și, în plus, va minți. Astfel, păcatul sapă în conștiință galerii din ce în ce mai secrete, culoare din ce în ce mai subterane, tranșee din ce în ce mai clandestine.

Omul este o ființă esențial pură, care a devenit accidental impură: acesta este postulatul implicit al oricărei metafizici puriste. Acest postulat ne e dictat în aceeași măsură de logica noastră născocitoare și de amorul nostru propriu. Prejudicata logică vrea ca totul să înceapă cu *tabula rasa* sau, dacă preferăm, cu pagina albă a inocenței originare: la fel cum inteligența își construiește totalitățile pornind de la elemente, tot așa ne face plăcere să producem structurile morale ale ființei impure și complexe pornind de la o simplitate elementară; diferențierea ființei indivize, alterarea, care e trecerea de la același la celălalt și de la «tautousie» la «heterousie» se supun de asemenea acestei scheme logice. O aritmetică simplistă și lineară ne invită să ne

închipuim înainte de Mai Mulți, Dualitatea, înaintea Dualității, Unitatea și dincolo chiar de Unitatea foarte unită, un Zero foarte rotund, foarte gol și foarte limpede al inocenței. Pe de altă parte, mitul acelei *tabula rasa* originare este măgulitor pentru amorul nostru propriu. Fără îndoială că prejudecata producerii ar primi la fel de bine și schema inversă, schemă care, de acord cu simțul comun, ne reprezintă conștiința progresând de la egoism la altruism – pentru că ego-ul solitar este și el un element simplu; dar simplismul purist încă mai găsește calea de a concepe egoismul drept urmarea unui prim păcat; dacă omul a devenit egoist, e din vina altcuiva. Așadar, purismul face din impuritate o epigeneză a evoluției. Tocmai această epigeneză justifică – fără nici un joc de cuvinte – genetismul: dar acest genetism nu descrie doar edificarea unui organism moral adult, el este și o filozofie a decadenței; punctul de plecare în robinsonadele din secolul al XVIII-lea este o încercare senzualistă, empiristă, atomistă de a explica geneza structurilor complexe și complete pornind de la elementele simple ale acestora, dar pe lângă aceasta mai este și condamnarea morală a unei decăderi istorice: elementul simplu este și o castitate originară sau un sălbatic virtuos; textul pe care istoria îl va scrie pe această pagină cu totul albă se numește civilizație, dar el rezumă în sine toate tarele și toată corupția stării noastre prezente. Și, în acest fel, același proces care duce la formarea marelui metazoar impur ne îndepărtează tot mai mult de candoarea cu care ne-am născut. Ideea unei impurități moștenite sau dobândite este deci în aceeași măsură pesimistă și optimistă: este pesimistă și chiar tragică pentru că presupune că diferențierea nu se poate petrece fără prihănire, că pierderea inocenței și a virginității originare este prețul fatal al maturizării; ea ne somează să alegem între o candoare impuberă ce rămâne la stadiul de posibilitate și o existență actualizată plenar ce acceptă să fie impură. Dar, într-un alt sens, ea este optimistă și filantropică, așa ca orice teorie ce raportează o boală la agentul ei patogen sau insistă asupra originii exogene a răului pentru a nu-l imputa responsabilității inalienabile, indeclinabile, irecuzabile a unei rele voințe; chiar și păcatul originar, pentru care trebuie să acuzăm libertatea centrală a ipseității, acest păcat își are izvorul într-un corupător; greșeala omului este de a se lăsa ispitit, de a ceda artei

persuasive a ispititorului; dar, în mod evident, acesta din urmă este inițiatorul și primul întreprinzător al greșelii, el pune pe picioare toată operațiunea de demoralizare, făcând să sclipască în ochii perechii edenice speranța unei clarviziuni inedite și deosebit de promițătoare. Adam trăia în Rai fără să se gândească la rău, fără răutate, ca un miel neprihănit; așadar, un al treilea l-a influențat, ispititorul i-a băgat tot felul de idei în cap; de n-ar fi fost acest agent patogen al păcatului, omul ar mai fi și azi în grădina plăcerilor, ducând un trai fericit cum nu se poate povesti. Să remarcăm că Adam este doar al treilea în această propagare a păcatului, în această responsabilitate în lanț ce începe cu culesul unui fruct apetisant. De aceea, cei trei vinovați își aruncă vina de al unul la altul; se acuză reciproc, ca niște copii prinși asupra faptului; bărbatul spune «femeia-i de vină», iar femeia arată spre șarpe... E adevărat că Dumnezeu pare să aibă o altă părere, din moment ce-i pedepsește pe toți trei! Nu se poate totuși nega că inspirația în a greși n-a fost importată de om din afară, că cineva n-ar fi sușotit la urechea lui ideea deliciosului păcat! Și chiar atunci când șarpele n-ar fi decât o ipostază a relei noastre intenții și o alegorie mitică a generației spontane a acesteia, izbucnirea acestei intenții tot s-ar vâdi un accident secundar și arbitrar, venit ulterior ca să tulbure apele limpezi ale unei autenticități esențiale. Fie că păcatul este o improvizație liberă a relei voințe sau o captație a asentimentului, fie că făptura ia inițiativa acestuia în mod gratuit sau se lasă îndoctrinată de lingușitor, îmbrobodită de promisiuni înșelătoare, într-un cuvânt, fie că omul este rău sau slab, în ambele cazuri impuritatea este ceva accidental, ἐπακτόν τι¹⁸ – un caracter dobândit este, ca să spunem așa, o boală contractată. Plotin, în al său *Tratat despre frumos*, spune că urâțenia îi este supraadăugată omului, prin adăugirea unui element străin, προσθήκη τοῦ ἄλλοτριού. Omul nu este impur congenital, ci a devenit astfel: dimpotrivă, din naștere omul este un îngeraș; organismul îngerașului ar fi mereu sănătos dacă n-ar fi contaminat cu microbi sau dacă pe o primă boală, nu s-ar grefa acele accidente secundare și suplimentare, contingente și deci evitabile pe care medicina le numește «complicații», pentru că s-ar putea foarte bine să nu se întâmple: și totuși, psihia îngerașului ar fi rămas castă și pură dacă n-ar fi luat de undeva microbul păcatului, dacă n-ar fi fost infectată

într-o bună zi de prietenii-i dubioase... Unde și când? Pentru că impuritatea se ia, ca și scarlatina sau holera, iar întrebările categoriale de loc și de dată, pe care nu ne putem împiedica să le punem, indică în mod clar originea accidentală a acestei infecții morale. Micul sfânt se găsește în aceeași situație ca un tânăr patrician, născut pur și imaculat, care învață la școala comunală sau la regiment ceea ce, se pare, n-ar fi descoperit de unul singur, înjurăturile, comportamentul urât, gândurile vinovate și ideile proaste; când copilul aduce acasă aceste miasme, în jurul lui toți strigă: ni l-au stricat! Totuși, optimismul renaște și mai viu din pesimism. Tocmai pentru că impuritatea este o intrusă, o anomalie, un element neesențial, adițional și parazitar sau, cum spune *Phaidon*, ceva ce s-a întâmplat, *παράπτον*¹⁹, ne rămâne speranța să o suprimăm din organismul nostru... Dar ce spun eu? În general, dacă răul este un fel de lux, un adaos la ființă, în plus față de aceasta, fără să fie un ingredient original al constituției ei, dacă e ceva ce există un pic mai mult decât e strict necesar, atunci răul este un Prea mult ireductibil, de neintegrat, de care trebuie să fim scutiți. Ceea ce nu va fi niciodată digerat trebuie să fie vomat! Omul a comis greșeala de a admite imixtiunea unui viitor străin în prezentul lui etern și preafericit: de acum înainte, ar fi bine să nu se mai lase sedus. În această privință, am putea spune că există o metodă cathartică a cunoașterii, asemănătoare cu mortificarea ascetică: pentru optimismul, care consideră orice greșală drept un lapsus de origine accidentală sau exogenă, spiritul lăsat în seama purei sale spontaneități intelectuale este literalmente infailibil; metodologia are drept scop să păstreze această spontaneitate, să izoleze în înțelegere acea autenticitate primordială ce face imposibilă înșelătoria și neputincioasă arta de a agreea.

Ideea unei purități esențiale, a unei impurități accidentale, a unei purificări negative sau prin scădere, în sfârșit, posibilitatea unei gymnosofistici capabile să-i redea făpturii rușinate goli-ciunea de dinaintea păcatului – aceștia sunt cei patru idoli ai oricărui dogmatism purist care ipostaziază mitul inocenței noastre metaempirice. Dar cum dublarea este cea mai simplă din toate complicațiile, purismul va îmbrăca formele cele mai simpliste tocmai în ideea pe care și-o face despre dualitate. Purificarea ce simplifică o ființă dublă nu este oare catharsis-ul prin excelență?

Iluzia unei candori pierdute este imediat regăsită: iată prima speranță pe care o vom abandona.

Note

1. *Ieșirea*, 3, 14.
2. Jean CASSOU, *Lazare*.
3. *Portrait du duc de La Rochefoucauld fait par lui-même* (1658).
4. *De la Sagesse*, I, 38. Cf. Baltasar GRACIÁN, *Oracle manuel*, maxima 211.
5. Apa de mare, spune Heraclit, este în același timp pură și impură: θάλασσα ὕδωρ καθαρωτάτον καὶ μιαιώτατον. Citat de Louis MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (1952), p. 153 (este purificatoare, dar conține sare). Fără amestec: *ibid.*, p. 154.
6. Despre perechea καθαρὸν–εἰλικρινές vezi textele lui Xenofon și ale lui Aristotel citate de L. Moulinier, *op. cit.*, p. 152. Li s-ar putea adăuga Phaidon, 67 b, *Symposion*, 211 e.
7. *Parmenide*, 142 a (οὐδ' ὀνομάζεται)
8. RUYSBROECK L'ADMIRABLE, *L'ornement des Noces spirituelles*, I, 22.
9. *Enneade*, V, 8-9, cf. *Symposion*, 211 a-b.
10. Poem intitulat *Paradis*, la Gabriel Fauré (op. 95¹).
11. *Facerea*, 3, 5; 3, 22.
12. Cf. PLOTIN, *Enneade*, V, 1, 1.
13. *Facerea*, 2, 23.
14. *Philebos*, 66 c.
15. *Facerea*, 6, 5. Această înmulțire merge în paralel cu proliferarea speciei umane: 6, 1 (πολλοὶ γίνεσθαι).
16. *Facerea*, 2, 25.
17. *Facerea*, 3, 1 (φρονιμώτατος).
18. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5 (τὸ αἰσχρὸν τὸ παρὰ τῆς ἑτέρας φύσεως), V, 1, 2 (ἄνευ τῶν προσελθόντων). III, 6, 5. IV, 7, 10 (προσθῆαι... αλλοθεν). Cuvântul este în Euripide, *Hipolit*, versul 318.
19. *Phaidon*, 66 d.

Capitolul II

DUALITATEA ȘI PURISMUL

«Stropi-mă-vei cu isop și mă voi
curăți; spăla-mă-vei și mai vârtos
decât zăpada mă voi albi.»

(*Psalmi*, 50, 8)

Dacă dualul este primul plural dincolo de singular și prima complexitate imediat după unitate, ne pare îndreptățit să spunem că impuritatea în doi este cea mai elementară și mai exemplară dintre toate. Această multiplicitate relativ simplă este deja înscrisă în acea dedublare a conștiinței datorită căreia omul, părăsind indiviziunea originară, încetează de a mai coincide cu ființa lui vegetativă. Conștiința de sine tulbură neprihănirea cărnii și otrăvește fericirea cea fără de amestec, fericirea naivă a organelor; dar și invers, existența trupească îngreunează și înneгу-rează conștiința, o transformă într-o semi-conștiință și într-o conștiință vinovată. Adevărul este că omul nu se simte «doi», ci «unul»; eul interior imediat sieși nu se simte dublu, ci simplu, iar această simplitate în sfârșiere explică fără îndoială de ce omul suferă pentru faptul că este impur: în mod sincer, primar, pozitiv și cu condiția să nu fie nebun, cel ce spune «eu» nu se simte nici dedublat prin diviziunea unei esențe originar simple, nici repetat prin multiplicarea acestei esențe; duplicare, subdiviziune – iată niște idoli ai simetriei mai degrabă niște scheme reconstruite retrospectiv decât niște fapte trăite pe moment în flagranța lor concretă; sub corelarea sufletului și a trupului, a timpului și a spațiului, sau chiar înăuntrul timpului, sub simetria viitorului și

a trecutului, ar fi ușor să regăsim mitul acelei «garnituri pentru șemineu» ce tutelează antitezele și dihotomiile noastre. Însuși Plotin, vorbind despre omul «amfibi», nu pretinde, literal, că acest amfibi trăiește sub regimul *simbiozei*. Γίγνεται οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης, τὸν τε ἐκεῖ βίον τὸν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι...¹; el nu spune că acest «homo duplex» trăiește *de două ori totdeodată*, duce două vieți paralele, picioarele aflându-i-se aici, iar ochii ațintiți spre ceea ce se află dincolo... Dar Plotin afirmă că Bios și Zoe, viața biologică și viața «biografică» sunt trăite rând pe rând (παρὰ μέρος), alternativ. Omul are o viață dublă mai ales în sensul că sunt necesare cel puțin două principii pentru a explica totalitatea a ceea ce resimte el, pentru a da seama de realitatea sa integrală; ne trebuie cel puțin doi poli, două direcții, două limite pentru a interpreta toată complexitatea psihosomatică: această complexitate se va numi Trup, dacă o privim din punctul de vedere al organelor, Spirit, dacă o considerăm dinăuntru și din punctul de vedere al unei conștiințe interioare sieși, ce se gândește la propriul său trup și la propria sa viață amestecată. Astfel, Doiul din dualitate rezultă dintr-un raționament și dintr-o schematizare aritmetică, dar el nu este un dat imediat al experienței. Obiectul simplismului este ca, în egală măsură, printr-o întărire a bipartiției psihosomatiei, să stabilizeze la doi pluralizarea unității și să simplifice chiar prin aceasta travaliul reintegrării. Oare *ism*-ul din «dualism» nu revelează deja o intenție statică și sistematică, un gând ascuns relativ optimist, o încredere foarte dogmatică? Poate că omul este sfâșiat între două principii ireductibile, dar cel puțin pluralizarea se va mulțumi cu atât.

1. Simbioza zădărnicită

Purismul simplist, care poate fi un puritanism, se folosește de fabulațiile cele mai diverse pentru a explica căderea omului în dualitate și originea contingentă a simbiozei: căci sufletul nu a fost dintotdeauna întrupat! Astfel, orfismul povestea în ce fel cele două elemente ale omului, dionisiac și titanice, s-au pomenit într-o bună zi înlănțuite și în ce fel palingenezele succesive reînnoiesc

fără încetare nefericirea întrupării, ca o pedeapsă pentru păcatele noastre². Plotin, comentând «pierderea aripilor» despre care este vorba în *Phaidros*, nu consacră oare un întreg tratat din a patra *Enneadă* «catabazei» sufletelor, adică întrupării, καθὰ δὸς τῆς φύλης εἰς τὰ σώματα? E adevărat că Plotin ezită între o concepție istorică și dramatică a spontaneității vinovate și ideea unei legi cosmologice în virtutea căreia sufletul se leagă în mod necesar de un trup: γίγνεται... ἐξ ἀνάγκης, sufletele devin amfibii în cursul istoriei, dar devin astfel dintr-o necesitate firească. Oricare ar fi adevărul, sufletul condamnat, ca o răscumpărare pentru păcatele lui, să stea față în față cu ceea ce îi repugnă cel mai mult ar fi putut și, prin urmare, ar fi trebuit să se scutească de această nenorocire – pentru că libera voință nu e niciodată socotită rea voință... Legătura care, în concepția purismului și a puritanismului frivol, menține sufletul și trupul legate unul de altul nu este o asociere imemorială, indispensabilă și organic sintetică, ci o legătură (δεσμός) contingentă și «dispensabilă»; purismul zădărnicește «vinculum». Imaginile orifice din *Phaidon* subliniază suficient de mult acest caracter artificial și superficial al lui «vinculum». 'Εν φρουρᾷ ἔσμεν³. Σῶμα σῆμα⁴. Iar Cicero în *Disputele tuscule* vorbește și el despre «vincla carceris». O temniță, un mormânt... închisoarea nu este un loc unde să ne aflăm în mod firesc, nici unul unde să locuim de la naștere: am fost aruncați acolo într-o bună dimineață și trăim închiși ca pasărea în colivie; vocația păsării, făptură înaripată, este să zboare în înaltul cerului și nu să putrezească⁵ după zăbrelele micii ei temnițe. Sufletul, care avea aripi asemeni păsării, are domiciliu obligatoriu în temnița trupului său. Întruparea este, literal, o încarcerare, iar regimul simbiozei este pentru suflet un adevărat regim de claustrare sau de reclusiune. Așadar, întruparea este o violență făcută sufletului, și aceasta în dublul sens al cuvântului: este violentă pentru că e brutală și este violentă pentru că e factice, forțată și contra naturii. Sau, dacă preferăm această expresie, întruparea este un scandal: cum poate accepta sufletul, de bunăvoie, această scandaloașă existență amfibiă? Cum suportă el o viață mixtă atât de ușor de evitat, atât de secundară și care, la urma urmei, se impune atât de puțin? Este ceea ce se întreabă Plotin însuși când, trezit din viața lui de amfibiă, se simte pe punctul de

a recădea în somnul greu al impurității psihosomatrice: ...ἀπορῶ πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω⁶; cum, prin ce aberație de neconceput am putut să fiu de acord cu acel *vinculum*? Cum oare poate trăi sufletul într-o contradicție atât de evidentă cu vocația lui? – De fapt, soluția se găsește virtual în problemă, remediul în boală. Nu poate exista un amestec total, iar prepoziția Cu, implicând juxtapunerea și distincția mutuală, exprimă destul de bine acest regim al paralelismului juxtalinear: σύν⁷ din simbioză, *cum* din coexistență și din coabitare semnifică faptul că doi parteneri rău sudați se găsesc în mod accidental *împreună*, adică trăiesc unul alături de altul și față în față și se influențează reciproc, fără a-și pierde naturile respective. Sigur, cei doi fac pereche, fiind de același rang, trăind în același plan, mâncând aceeași pâine. Viața lor comună rămâne o viață dublă. Două «substanțe» gemene, două entități eterogene, dar comparabile în orice privință și cusute una de cealaltă, există împreună (ca și cum «a exista» ar avea același sens când vorbim despre suflet și când vorbim despre trup), sau, mai bine spus, coexistă, fiecare exprimându-se în limba-i proprie: ca să spunem lucrurilor pe nume, ele coexistă nu într-o coexistență pacifică, ci într-una belicoasă, într-o coexistență nefericită și pasională, destul de asemănătoare cu aceea a doi soți frenetici și foarte uimiți că se găsesc sub același acoperiș și că trebuie să ducă, târâș-grăpiș, o viață conjugală furtunoasă, printre neînțelegeri și scene de menaj. Dar cuplul bărbat-femeie este un *vinculum* foarte lax pe lângă *imposibilitatea necesară* ce reține în același jug și în aceeași monadă spiritualul și corporalul! – Impurul este de asemenea la adăpost de orice confuzie, atunci când pentru dualitatea lui alegem drept formulă a fi–în (*in esse*) și nu a fi–cu, ἐνείναι și nu συνείναι: oare încastrarea sau includerea nu este un mod particular al învecinării și, în speță, al unei proaste învecinări? Includerea, ca și alăturarea, este un raport superficial și spațial, un raport «optic», un raport simplu; includerea, prin ea însăși, nu presupune implicarea intimă și reciprocă, nici complicația, în general... Să spunem mai clar: toate prepozițiile (Cu, în, Pe, Sub, Între...), indicând locul și poziția relativă a corpurilor presupun localizarea sau distribuirea locurilor în spațiu și sunt prin urmare în acord cu o logică a non-contradicției și cu o fizică a impenetrabilității, ce au constituit fundamentul

simplismului antic. Cel mult se poate remarca faptul că includerea (a ceva mai mic în ceva mai mare) se sprijină pe un raport ireversibil, nereciproce și unilateral, și că interiorul și exteriorul, având un «sens» sau o ordine, putând fi luate pe față sau pe dos, se opun tocmai prin aceasta interschimbabilității și simetriei indiferente a coexistențelor, așa cum ierarhia se opune egalității și subordonarea, coordonării. De aceea, *inesse* însuși poate fi luat în cele două sensuri: fie că este puritatea încastrată în impur⁸, așa cum migdala este inclusă în sâmbure sau cum Socrate cel esoteric al lui Alcibiade este încastrat în aparențe; purul, în acest caz, are ceva secret, iar un fel de dialectică permițând aprofundarea, îndreptată de la periferie spre centru și dinspre învelișul superficial spre esența criptică, poate permite să regăsim acel ceva. La fel cum ne este comod să localizăm sufletul în interiorul trupului, închis în acest vas, dus de acest vehicul, tot așa ne place să ne reprezentăm puritatea ca pe un fel de for interior învăluit în centrul impurului sau ca pe intimitatea însăși a interiorității noastre: în orice fel ne-am imagina purul, fie în adâncimile sau în vârful sufletului, fie ca pe un loc împrejmuit și rezervat în adâncuri sau ca pe o culme punctuală pe înălțimile ființei noastre, fie ca pe o oază de castitate în mijlocul corupției înconjurătoare sau ca pe o scânteie de foc foarte pur, o scânteie de nestins și încă arzând sub cenușa naturalității, un fel de jar arzător ca focul unei stele, în orice caz, ceva neprihănit și virginal a rămas în noi; așadar, purul nu devine impur decât în manierele lui de a fi peliculare: în centrul ei substanțial, ființa dublă a știut să-și păstreze un focar de inocență. Dar «*In*»-ul din *inesse* poate fi luat și în sens invers: în acest caz, tocmai impuritatea se află în pur, așa ca țepușa intrată în carne; dacă infecția nu e generală, simpla extragere a intrusei trebuie să ne redea puritatea. Trupul, în speță, este parazitul sufletului, și el se scaldă într-un mediu spiritual ce-l îmbibă pe toate părțile. Cele două sensuri ale lui a fi-în se exclud unul pe altul în mod disjunctiv: cel ce le crede adevărate împreună, cel pentru care trupul se găsește în suflet tot așa cum sufletul este în trup, pentru care sufletul se află înăuntru și în afară totodată, acela răvășește coexistenții, distrugând prepozițiile spațiale una prin cealaltă. Talmeș-balmeșul modern succedând simbiozei: iată clar prolegomenele la o gramatică apofatică, confuzionistă și irațională

a impurității! – Fie că ne reprezentăm simbioza ca pe o ființare *cu* sau o ființare *în*, pentru dualismul simplist alterarea are întotdeauna un caracter modal: alterarea nu e niciodată substanțială. Asta înseamnă că întruparea n-a corupt esența intimă a ființei, nici n-a pătruns până la rădăcinile acestei ființe: alterarea n-a îmbibat profund substanța, ea n-a făcut decât să-i modifice modurile; este mai degrabă o modificare decât o «transsubstanțiere» și mai degrabă o transformare, adică o trecere de la o formă la altă formă, decât o transmutație radicală a întregii ființe; asemănându-se cu travestirile succesive ale unui cântăreț care interpretează unul după altul rolurile lui Boris Godunov, al lui Golaud și al cneazului Igor, schimbările de formă în substanțialism afectează doar manierele «adjective» de a fi, scutind ființa acestor maniere. De altfel, verbele de schimbare nu exprimă niciodată decât niște metafore empirice, niște transfigurări peliculare și niște modificări partitive... Căci limbajul nostru nu are cuvinte pentru a exprima o schimbare ce n-ar mai fi fenomenică, ci ontică, ce ar fi transsubstanțiere metaempirică și metabolă vertiginoasă! Ceea ce este irațional și de-a dreptul contradictoriu, e faptul că o ființă poate să se schimbe «absolut» și, literal spus, *întru totul*: mutația unei ființe astfel atinse de miracol nu este oare o feerie? O prodigioasă taumaturgie? Sau pur și simplu o creație ex nihilo? Când o ființă, ejectată sau enucleată din «sinele» ei, dezapropiată extatic, se sumește și iese cu totul în afară din propria-i ființă pentru a deveni o altă ființă, și aceasta fără ca vreun substrat sau sistem de referință să definească schimbarea drept schimbare, fără ca firul cel mai subțire să lege anteriorul și ulteriorul dintr-o succesiune continuă, atunci putem vorbi într-adevăr despre o fractură neașteptată și despre o creație instantanee... Toate varietățile de transformaționism și de mutaționism condamnate de doctrina «evoluei creatoare» sunt de acord în acest punct?: schimbarea nu este schimbătoare decât pentru că vine peste un fond imuabil; manierele se determină prin raportare la ființa ale cărei maniere sunt, iar Celălalt din alterare n-ar fi altul fără Același la care se referă. Purul care se alterează, după înțelesul comun, devine relativ altul, rămânând relativ identic cu sine – adică el nu devine niciodată «cu totul altul», nu accede niciodată la «Absolut altul»; devenirea presupune întotdeauna un subiect ce este în curs

de a deveni! Așadar, purul nu și-a asimilat trupul și nici nu și-a digerat răul exogen, formând cu el o sinteză nouă și cu adevărat originală; și nici n-a suferit o transformare iremediabilă: simple abluțiuni vor fi de-ajuns pentru a înlătura culoarea vopselii superficiale pe care alterarea a lăsat-o în noi.

2. Prohibiția relațiilor și a contactului

Spuneam: vindecarea este dată o dată cu boala, în boala însăși. Dacă bărbatul reușește să coexiste cu impuritatea domestică, cu femeia, partenerul lui eterogen sau alogen, căzând de acord asupra unui anumit *modus vivendi*, cu atât mai mult sufletul adoptă împreună cu trupul, alogenul lui constituțional, un anumit pact vital ce îi permite să stabilizeze existența impură și să frâneze degenerescența noastră: lacerarea, în loc să ajungă la o puzderie de bucăți, ca aceea a lui Orfeu sfâșiat de Bacante sau a lui Dionysos-Zagreus sfâșiat de Titani, nu va trece mai departe de o simplă dihotomie. Dacă, așa cum am arătat, «legea avalanșei», adică o sumă de *crescendo* și *accelerando* nestăpânite, este însăși legea amestecurilor ce rezultă dintr-o primă impuritate, făptura se poate socoti fericită să vadă aucțiunea astfel oprită și sfâșierea limitată la o dedublare! Cel ce scapă atât de ușor este vindecat pe jumătate și mai bine... Pentru că răul stă mai degrabă în infecție decât în impuritatea actuală, iar o boală ce nu mai progresează, o boală oprită înseamnă deja, într-o oarecare măsură, o sănătate restabilă. Oare adaptarea nu este tocmai acel proces ce transformă o simbioză anormală sau violentă într-o boală cronică? Așa cum bolnavii ce se simt bine trăiesc cu bacili lor, pe care obișnuința i-a făcut inofensivi, așa cum cel rănit trăiește cu schija de la obuz în carne, iar grupul împreună cu paraziții încrustați în corpul social, tot așa cel impur trăiește, de bine, de rău și târâș-grăpiș, împreună cu mizeria lui; impuritatea, asemeni schije de obuz, se înconjoară cu o membrană protectoare care o separă deja de organismul moral și circumscrie infecția; din răul difuz și generalizat, conștiința face, prin acomodare, un rău localizat, de care se apără mult mai ușor. Astfel este stabilit un regim de separare ce permite de acum, în mod virtual, să se facă o departajare între impuritatea

relativ pură și puritatea relativ impură; pentru că acestea se ating, fără să se confunde. – Chiar și atunci când o terapeutică apare necesară, purificarea păstrează un caracter negativ: în loc să creeze pentru noi puritatea, ea urmărește să favorizeze regimul de nesocotire reciprocă și de Apartheid între suflet și trup. Pe de o parte, această cathartică este funciar optimistă, deoarece năzuiește să păstreze în noi o relativă puritate numai prin igiena practicilor apotropaice. Rohde¹⁰ a insistat pe bună dreptate asupra naturii magice și mai mult superstițioase decât morale a ritualurilor de ispășire în religia dionisiacă: greșeala însăși (ὀμάρτία), greșeala, încălcare rituală, distingându-se cu greu de necurăția fizică, nu implică sentimentul de culpabilitate și nu cere pocăință; dimpotrivă, ea cere mai degrabă să fie exorcizată, așa cum sunt și influențele demonice. Oricare ar fi elementul meteorologic pus în serviciul tehnicii purificatoare – aerul ce spulberă praful și alungă miasmele, apa ce curăță murdăriile, focul mai ales, cel mai distrugător dintre toate, ce reduce formele la cenușa informă, fie că tehnica purificatoare este, la urma urmei, aerotehnică, hidrotehnică sau pirotehnică, fie că suflă o dată cu vântul furtunilor, sau spală prin abluțiuni și lustrații sau arde prin incendiu, fie că este, mai ales, superficială ca spălarea sau radicală ca o vâlvătaie¹¹, purificarea nu este, în chip unic, nici symbolism moral, nici dezinfecție fizico-chimică: în regim dualist, purificarea are un sens pneumatic și gramatic deopotrivă; cărbunele aprins purifică buzele păcătosului; abluțiune sau combustie, catharsis-ul trebuie să fie luat în sens literal, dar curățenia este în același timp elipsa unei penitențe și alegoria unei purificări religioase. «Te voi curăți de toată zgura ta, ca în cuptor»¹². Focul din Purgatoriu îi redă omului puritatea din Paradis. – Terapeutică ispășirii, ce urmează păcatului, își are pandantul în profilaxia ispitei, ce o precede: purificarea antecedentă și purificarea subsecventă (care e purificarea propriu-zisă) își corespund una alteia într-adevăr, așa cum își corespund pudoarea de dinainte și rușinea de după fapt. Oare nu e mai bine să prevenim decât să vindecăm? Cu cât asepsia e mai puternică în eficacitate decât antisepsia, cu atât prevenirea infecției este preferabilă dezinfecției celei mai energice: pentru că acela care nu e nici măcar bolnav, *a fortiori* nu are nevoie să se vindece; iar idealul dogmatismului purist ar fi, evident, ca

medicația și purgația să devină, ele însele, inutile. Cum ne vom păstra sănătoși și diafani? Reducându-ne la minimum relativitatea, adică relațiile cu alteritatea: într-adevăr, cel pur devine relativ la fel ca acela cu care are schimburi sau relații, se transformă el însuși în acel altul, rămânând el însuși, și aceasta numai datorită relației; pentru că relația face ca ceva anume să treacă din corelativ în corelatul său: nu există relație fără reacție de răspuns și fără undă reflectată, nici raport tranzitiv fără curent indus, nici activitate fără pasivitate reciprocă; corpul finit care *se raportează* suferă, ca o repercusiune, influența celui la care se raportează și care-l contaminează sau are înrâurire asupra lui. Înțelepciunea ar consta, așadar, în a prezerva, prin abținere și reținere, singurătatea *nerelativă* a ființei noastre, în a ne întări împotriva unei înclinații ce ar duce la o «desubstanțializare» a eului-substanță sau ar expune monada relativ absolută la tot felul de promiscuități. Instrumentul acestor multiple relații compromițătoare este trupul: pentru că el stabilește comunicarea cu non-eul și ne pune în legătură cu alteritatea. De fapt, rațiunea este aceea ce gândește *relația*, și, gândind-o, ne sustrage deja din impur: datorită trupului, intrăm numai în *raporturi* trăite cu alteritatea.

Viața de relație capătă volum: ascetismul spune nu pozitivității spumoase, densității relaționale a vieții mixte. Verbul purist prin excelență, cel conjugat fără încetare de Platon, Plotin și chiar de cathari, va fi, așadar, verbul *a fugi*, φεύγειν, ἀποδιδράσκειν¹³. Cebes pare să considere «fuga» ascetică drept o dezertare; mai târziu, *Republica* și *Legile* nu vor fi departe de a împărtăși acest mod de a vedea lucrurile. În *Phaidon*, Platon, neoplatonician *avant la lettre*, compară purificarea cu o emigrare, ἀποδιδράσκειν, și îi îndeamnă pe catehumenii promiși inițierii acesteia să fugă ca de ciumă de promiscuitatea trupească. Astfel se exprimă părinții duhovnici atunci când enumeră în fața candidaților la virtute tot ceea ce aceștia trebuie să evite: legăturile personale, distracțiile de la Curte, lecturile pasionante... Peste tot vetoul și interdicțiile, barând căile de comunicare cu alteritatea, spun că puritatea rezultă nu dintr-o creație comandată de vreun imperativ, ci dintr-o negație prescrisă de un «prohibitiv» sau de o interdicție. Nu atingeți, nu vorbiți, nu frecvențați...: nu sunt decât prohibiții și inhibiții! În această privință, fobia contactului este fobia prin excelență, iar

Bossuet, care vorbește despre «concupiscenta ochilor», va fi uitat, fără îndoială, de concupiscenta atingerii, cea mai caracteristică dintre toate: spectatorul nu este necesarmente văzut de ceea ce vede și poate avea pretenția unei pure obiectivități contemplative, cea a ochiului atotvăzător; în timp ce trupul, sediu al «dublei senzații de același ordin», este *ipso facto* atins de ceea ce atinge, suferă în mod necesar, sub forma pasiunii, reacția inerentă acțiunii lui: astfel, reciprocitatea tactilă se opune fericitei obiectivități vizuale, ceea ce prevestește suferință și vinovăție a conștiinței; căci, pentru a produce acest amestec al semi-obiectivității, influxul aferent a trebuit să se reverse peste influxul eferent; pentru a compune impurul, curentul senzitiv s-a repliat asupra curentului motor, unda centripetă pe unda centrifugă, refluxul pe flux. În contact nu numai agentul suferă, chiar pe unde acționează și din cauză că acționează, dar este destul să fie atins ușor pentru a fi pătruns: pentru că s-a arătat că în virtutea legii aucțiunii și propagării, puținul înseamnă mult; infecția sau poluția se totalizează de la bun început și imbibă ființa întreagă sau mai mult, se răspândește la nesfârșit și instantaneu; nu este destul să spunem că progresează cu o viteză fulgerătoare, din moment ce o infecție parțială devine imediat o impuritate totală, iar o atingere superficială este de la bun început o impregnare profundă. De aceea, teroarea pe care ne-o inspiră contactul infectant este un fel de oroare mistică: cel ce atinge un lepros devine el însuși lepros; cel ce atinge doar cu vârful degetului mic ființa contagioasă se transformă el însuși pe de-a-ntregul în acesta din urmă, se lasă cu totul dezaproiat, dezintegrat, invadat de celălalt. Așa după cum există o atingere ce zeifică, glorifică, beatifică, o imponderabilă tangență a culmii sufletului cu Dumnezeu, o atingere sublimă ce transsubstanțializează sau transfigurează ființa noastră întreagă și o asimilează radical cu obiectul oricărei iubiri, tot așa există o atingere degradantă, care este forma tactilă a contaminării: homś oza, sau identifierea ontică, se produce așadar și în molipsirea de rău, cât și în unirea cu Dumnezeu : atingerea impură este, oarecum, inversarea lui $\theta\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\alpha\phi\eta$ ¹⁴, adică a contactului mistic; infectarea este un extaz de-a-ndoaselea. Acțiunea patogenă care, în corp, este accelerată de interdependența organelor, vehiculată de umori, transmisă prin telecomunicațiile nervoase și simpatice, cu

siguranță că este și mai rapidă în organismul impalpabil și pur pneumatic numit psihic: ca prin puterea unui filtru magic sau a unei feerii, aici contactul septic degenează imediat în otrăvire generală și septicemie morală. E adevărat că doar atunci imaginea spațială a contactului devine analogică și metaforică; între contactul a două suprafețe juxtapuse și misterioasa influență exercitată de două suflete unul asupra altuia, suntem deci tentați să admitem cazul intermediar al tangenței matematice: două corpuri au între ele un punct în comun, iar acest punct este inextensibil, deși se află în spațiu. Totuși, după cum uniunea sufletului cu trupul nu devine mai inteligibilă atunci când reducem punctul lor de joncțiune la glanda pineală, tot așa tangența a ceea ce este intangibil și de neatins cu necurăția nu devine mai ușor de înțeles când reducem coexistența la o coincidență punctuală. Orice am face, valoarea morală a unei intenții e de un cu totul alt ordin decât necurăția aceasta și nu are nimic în comun cu ea! Purismul înțelege literal simple moduri de a vorbi: contactul, permițând osmoza morală, lasă să treacă în unul ceva din celălalt, face din agent un semi-pacient și din pacient un semi-agent. Așa cum te molipsești de lepră atingând leziunile unui lepros, tot astfel sufletul contractează lepra sufletelor frecventând răul, lăsându-se vrăjit de fluidul răului. Fobia de simbioză reifică tentația însăși și transformă intenția în lucru tangibil și palpabil: ideile, substanțializate și spațializate, devin tabuuri de care trebuie să te păzești așa cum te păzești de spectacolele impure sau cum eviți să pronunți cuvinte urâte, înjurături și blasfeme... Oare limbajul nu este pentru puriști un fel de instrument murdar, pe care trebuie să-l manipuleze cu penseta sau cu mănuși? Cel superstițios se tot învâрте în jurul silabelor tabu și a cuvintelor interzise și, împins de un fel de fobie sacră, le înlocuiește cu perifraze. În același fel, puristul, reținut de o panică superstițioasă, evită să se apropie, chiar cu gândul, de ideea scabroasă sau impură și stă prudent la distanță. Oare asta se numește, din întâmplare, pudoarea gândirii? De fapt, aici nu mai este vorba despre o *intenție*, nici măcar, la drept vorbind, despre un *gând*; nu este vorba nici măcar despre o *idee*, ci cel mult despre un *concept* sau un *cuvânt*. Pentru a obține acest pseudo-gând ce va deveni tabu, atomismul maniac a confundat gândul cu obiectul lui, ideea cu ideatul, și a decupat un fel de segment

gramatical în mișcarea și sensul global al semnificațiilor. Or, tocmai intenția este binevoitoare sau răuvoitoare, pură sau impură, și ea are prin urmare o valoare morală: un gând fără rea intenție, un gând neintenționat este un gând indiferent și neutru din punct de vedere moral, un gând nici-bun-nici-rău, așa cum un concept fără judecată este un cuvânt gol; ceea ce gândul sau ideea (pentru că ideea nici măcar n-ar fi idee, dacă n-ar fi gândită) adaugă conceptului și cuvântului, intenția, care este o mișcare bine sau rău intenționată, adaugă gândului. Purismul maniac se abține să atingă chiar și cu vârful degetelor acest gând indiferent și non-calificat din punct de vedere moral, ca și cum actul gândirii care îl gândește ar fi comparabil cu o pipăire: căci se subînțelege că gândul meu nu sunt eu însumi, ci este pur și simplu al meu, că nu e esența ființei mele, ci o porțiune din ceea ce-mi aparține, că nu este ipseitatea subiectului, ci obiectul posedat și prin urmare că *devenim impuri gândind un gând impur*: optimismul purist nu vrea să știe nimic despre o puritate intențională sau intramentală, după cum nu vrea să știe nimic despre o impuritate care ar emana chiar din centrul persoanei. Deoarece impuritatea este întotdeauna periferică, puristul își va reface puritatea destul de ieftin, încercând să nu gândească gânduri impure, singurele ce-i dau inocentului idei rele. De fapt, cum ne putem împiedica să ne gândim la ceva? Cuvintele urâte care, la urma urmei, nu sunt nici pure, nici impure, putem să nu le proferăm – nu depinde decât de noi. Intențiile, care sunt, dimpotrivă, pure sau impure, depind și mai imediat de libertatea noastră: nici măcar nu trebuie să ne apărăm de o intenție rea, e destul să nu consimțim la ea; și ca să nu consimțim, e destul să o vrem, și pentru ca s-o vrem, trebuie să vrem să o vrem! Gândirea «neintenționată» este pe cât de indiferentă, pe atât de inevitabilă, pe cât de futilă, pe atât de involuntară. Imposibilitatea de a nu te gândi la ceva, împreună cu imposibilitatea de a-ți reproșa când te gândești la acel ceva, caracterizează scrupulul fobic. Gândirea prevenitoare, ce concepe simpla posibilitate a tentației, devansează întotdeauna eforturile noastre de a o opri, pentru că această gândire este o inspirație mai furtivă decât visul și mai rapidă ca fulgerul; cel scrupulos crede totuși că o distracție profană este un păcat, că fugara inspirație de o miime de secundă este o intenție vinovată, și se reține în van de a gândi

la ele. Cum să rezști irezistibilului, să eviți inevitabilul, să respingi dușmanul acesta insesizabil și secret împotriva căruia nici războiul, nici efortul nu pot nimic? Împotriva cuvintelor impure există o profilaxie radicală, și anume aceea a tăcerii. Ca să prevenim gândurile impure, trebuie oare să trăim o viață letargică și să ne auto-condamnăm la o hibernare perpetuă? Substanța gânditoare, nemaifrăzând să atingă nici cel mai mic gând, rarefiază în mod expres actele prin care ia cunoștință de sine și de lume și-și reduce la un minimum strict suprafața de contact cu non-eul: substanța gânditoare chircită, punctualizată, nihilizată nu mai are nimic de gândit! Ea este un pur subiect fără volum sau conținut, dar a murit de inaniție! Oare la capătul acestui efort de a rarefia rețeaua densă și strânsă a relațiilor, de a subția țesătura groasă, nu se află tăcerea sau pur și simplu somnul?

3. Fobia alterității fizico-sociale; fobia acțiunii și a timpului

Prin mijlocirea trupului său, a senzațiilor pe de o parte și a mișcărilor de expresie pe de altă parte, pentru care acest trup este un instrument, ființa presupusă simplă și pură intră în comunicare cu alteritatea propriu-zisă sub cele două forme principale ale acesteia, care sunt non-eul fizic și non-eul social. Pe de o parte, dualul biologic alcătuit din suflet și trup se ramifică și, datorită terminațiilor nervoase, ia forma răsfirată a unei multiplicități sensibile. În acest fel, senzația țese în jurul nostru la nesfârșit rețeaua complexă a dependențelor, urzeala strânsă a relațiilor de relații... Sensibilul, ca obiect al plăcerii, este tentant la început. În această privință, Platon este de acord cu Bossuet, *Phaidon* și *Timaos* cu *Tratatul despre concupiscență*: trupul este cel ce ne face să «depindem»; principiu al nevoilor, al pasiunilor și al voluptății, el «tulbură», literalmente, serenitatea și autarhia înțeleptului făcându-i opacă transparența. Iar atrăgătoarea impuritate este nu numai obiect de tentație, ci și factor de distragere a atenției și principiu de diversitate: ea este în același timp senzuală și sensibilă. Diferențială prin natură, sensibilitatea pare făcută pentru a percepe de preferință pitorescul pestrîț al calităților. Plăcerea este, înainte

de toate, o tentație voluptoasă, dar pentru Platon, ca și pentru Descartes și Malebranche, ea este și o împiedicare de la a gândi, pentru că e o cauză a lipsei de atenție. Așadar, chiar eroarea este un păcat – numai de n-ar trebui să spunem mai curând inversul: nu este alt păcat decât iluzia sau opinia inconsistentă. În calitatea lui de aparat de bruiaj ce ne împiedică să judecăm cu sufletul foarte pur lucrurile foarte pure, αὐτῇ τῇ φυγῇ αὐτὰ τὰ πρόγπατα¹⁵, trupul pasionat, îmbătut de viața afectivă și patetică, este dușmanul științei și al adevărului; tapiseria multicoloră a impresiilor pe care sensoria ni le transmite îi distrage pe geometru și pe aritmetician și le deturneză atenția de la esențele matematice abstracte. Deci, metodologia va prescrie, în același timp, o metodă speculativă pentru a evita eroarea datorată iluziilor simțurilor și interferențelor pasiunii, și o igienă severă și austeră a purității morale, ce ține sufletul la depărtare de amestecurile suspecte și de frământarea vieții sensibile: pentru că există o igienă a erorii, un ascetism gnoseologic care curăță pura simplitate veșnic pătată de iluzie, de asociere și de interpretare. Așadar catharsis-ul nu cere numai ca omul ispitit să se prefacă surd în fața cântecelor seducției hedoniste, ci și să se refuze solicitărilor de mărunțire și de varietate, să știe să spună nu sirenelor trimise de Diaspora și de Diaphora. Matematica și muzica însăși îl vor ajuta poate pe om să se păstreze unic și simplu, să-și regăsească albiciunea originară, ce preceda etalarea culorilor pe paleta spectrului afectiv. – Pe de altă parte, amfibia, ființa în același timp psihică și somatică, intră în diverse raporturi cu alteritatea socială, fie că această alteritate este, în ordinea pluralului, alteritatea alogenă a relației, în general, sau, în ordinea dualului, alteritatea eterogenă a corelației. Oare alogenul și eterogenul nu au în comun faptul că sunt sursa impurității exogene a eului? *Allos* sau *Heteros*, Celălalt este un altul-decât-mine pentru că este relativ același, pentru că este în același timp asemănător și diferit: de aceea alterarea mea de către celălalt și asimilarea mea de către el sunt niște procese relative. Celălalt, care este ca și mine (*instar mei*), cu toate că nu este eu, simte și resimte ca și mine însumi: printre senzațiile care mă influențează, se află așadar niște senzații secundare privilegiate, tocmai acelea care se întorc la mine prin Celălalt, refractate de conștiința altuia; vedem prin ochii celuiilalt, auzim cu urechile lui și suferim, datorită mijlocirii

lui, diverse influențe cu «exponent». Și nu numai sentimentele și senzațiile celuiilalt trezesc în mine, când prin imitație, când prin molipsire, o rezonanță indirectă și un ecou simpatic, dar chiar și celălalt se străduiește să mă transforme după asemănarea lui, prin sugestie directă și voință imperativă; celălalt acționează pentru a mă convinge, a mă îndotrina sau a mă îndobitoci. Eul este locuit de o mulțime de intruși. Dacă ingerința celuiilalt este principiul necurăției prin excelență și dacă partenerul privilegiat al bărbatului este femeia, ne vom explica ranchiuna imemorială a inocentului de mai sus împotriva impurității feminine. Eva, ultima venită, noua venită, cea târziu venită, Eva, să ne amintim, nu era cuprinsă în opera originală a hexameronului, ci a fost creată în plus, ca să aibă bărbatul cu cine schimba o vorbă... Femeitatea este deci un produs ulterior și suplimentar, un fel de creație în plus. Femeia s-a înșelat ascultând promisiunile măgulitoare ale unui șarpe: bărbatul, la rândul lui, comite greșeala de a-și pleca urechea la poveștile unei femei credule... Tabuurile misoginiei noastre eterne ne pun în gardă împotriva «polului Sud» al existenței! Asemeni lui Ulise, să ne astupăm urechile, ca să devenim insensibili la arta de a fi pe plac și ca să nu mai auzim sirenele alterității ce vor să ne ia mințile! Fie că abținerea are ca motiv timiditatea sau disprețul, în ambele cazuri absența de relații este condiția esențială a purității.

Pluralitatea socială, multiplicitatea sensibilă nu au fost înfățișate până acum decât ca niște forme aferente ale impurității: cel ce primește devine impur – pentru că dependența și relativitatea sunt prețul firesc al îmbogățirii. Or, ființa imaculată devine impură nu numai dobândind, ci și dând, voind și făcând: căci raportul ei cu non-eul fizic și social este activ și receptiv totodată. Fobia impurității accidentale este un complex al tentației al cărui obiect ne atrage și ne respinge în egală măsură; dar fobia ambivalentă a acțiunii este fobia unui raport eferent ce ar trebui să fie pur dacă ar fi, asemeni creației, ireversibil, necreciproc și absolut, și care este totuși bilateral, deci impur. Nu mai poate fi vorba despre tentație, ci despre decepție. Această formă eferentă a impurității este cea mai paradoxală, pentru că ea presupune efectul contradictoriu și dialectic al șocului reacției, care e blestemul oricărei finitudini. «*Captus victorem cepit!*» învingătorul învins

de propria sa victorie, opresorul aservit de servitor, creatorul dominat de progenitură, cauza stârnită de propriu-i efect – oare acestea nu sunt patru forme din ce în ce mai acute ale unei aceleiași interversiuni dialectice, ce poate merge de la contralovitura amânată la contradicția imediată și de la renegare la negare? Orice agent este mai mult sau mai puțin pacient în chiar actul prin care transformă non-eul; ceea ce echivalează cu a spune: în valea aceasta a existenței mediocre, a vieții tulburi și amfibii, nu există vreun act pur, după cum nu există vreun prim motor pur *movens*: sub toate formele empirice, nu se găsește decât un amestec de acțiune și pasiune; uneori inițiativa creatoare este neutralizată de slăbiciunile omenești, de mimetismul unui agent-pacient pe cât de influențabil, pe atât de întreprinzător; însă și mai des, darul plin de grație al milei este împins înspre ego de așteptarea mercenară a unei recompense sau a unei comutări. În aceeași măsură în care Montaigne s-a resemnat ușor să nu guste nimic pur¹⁶, să nu atingă nimic extrem, să accepte existența mediocră, tot pe atât Fénelon s-a arătat extremist în cerința lui privind o iubire metaempirică și o voință dezinteresată de orice folos propriu. «Impuritatea» relativă a acțiunii și caracterul cvasi-divin al unui act purissim explică fără îndoială prejudecata contemplaționistă; Pitagora opune dezinteresul teoretic și angajamentul athletic: puritatea nu înseamnă să combați în arenă, ca gladiatorii și pugiliștii, ci mai degrabă să stai în tribune și să privești, ca spectatorii. Aristotel, în *Etica nicomahică*, pune viața contemplativă deasupra vieții politice și a vieții «apolaustice» și ține înțeleptul în afara mulțimii: cel pur nu se va murdări acționând și expunându-se petelor, compromisurilor, promiscuității vieții militante. Seneca scrie un *De Otio*, iar Plotin consacră un tratat întreg primatului contemplației¹⁷; *πρῶξις* nu este oare o degradare de la *θεωρία*? A acționa înseamnă a ieși din sine pentru a intra în relație cu alteritatea și, prin urmare, înseamnă a deroga și a decădea. Într-un mod și mai deosebit încă, practica, văzută ca antrepriză continuă și înlănțuire de operațiuni succesive, este un schimb zilnic cu mijloacele, iar nu o speculație asupra scopului; scopul însuși este obiectul unei contemplații imediate: noi rezervăm scopurile suverane pentru zilele de sărbătoare, așa cum cel credincios se gândește la Bine, la Dumnezeu și la sufletul lui

nemuritor duminica dimineața. Quodditatea idealului nu este repusă în discuție, dar acel Cum al realizării ei rămâne o problemă tehnică inepuizabilă, o misiune pozitivă, o treabă concretă; totul rămâne de făcut pe șantierul acesta. Pura voință antecedentă a scopului va deveni așadar în practică impura voință consecutivă a mijloacelor; prin medierea și prin familiarizarea cu mijloacele, și cu mijloacele acestor mijloace, până la cele mai meschine și mai secundare, se realizează continuitatea zilelor de lucru; tocmai «treburile» ne ocupă cotidianul și curg la vale în intervalul dintre sărbători. Or, aceste treburi sunt mediocre, iar aceste mijloace sunt îndoielnice. Ce este un mijloc, într-adevăr, dacă nu scopul trimis în vacanță, suspendat și uneori chiar negat în mod provizoriu? Mijloacele nu seamănă cu scopul pe care îl servesc și pe care par că-l dezminț atât de des. Trebuie să ai un suflet foarte mare ca să țiștești constant scopul sublim și limpede printr-o zonă de mediere suspectă, ca să nu pierzi niciodată din vedere un ideal uneori greu de cunoscut, ca să rămâi pur, într-un cuvânt, pe când mânuiești aproximații impure... Mai adesea agentul întârzie, complezent, în meandrele mediației. Cine insistă puțin cam greoi asupra necesității dialecticii, acela parcurge puțin cam mult timp treptele intermediare, folosește mai multe mijloace, face mai multe concesii decât este strict necesar, și este deja rău voitor: luxul mijloacelor, încetineala medierii sunt cele două simptome ale unei voințe prinse în capcană! Se spune că scopul justifică mijloacele: dar adesea și mijloacele sunt un pretext al relei credințe, pentru a amâna scopul la nesfârșit. Omul de acțiune descoperă gustul mijloacelor, el uitând scopul pe care acestea îl mijlocesc, tot așa cum omul de afaceri descoperă gustul banilor și uită fericirea, care e scopul lor; de-atâta stat printre mijloace, acesta sfârșește prin a adera la ele, stagiul lui în antiteză devine o reședință definitivă și el face din mijloc un scop în sine; scurtătura încetează de a mai fi, în economia generală a acțiunii, calea indirectă, calea relativ cea mai scurtă sau, mai bine, *cea mai scurtă posibil*, minimul de mediere necesară pentru a atinge un anumit scop: scurtătura devine o promenadă, scurtătura este apreciată pentru scurtătură! Explicația psihosociologică prin substituirea motivelor nu e de-ajuns pentru a ne face să înțelegem această răsturnare: slăbiciunea metafizică a omului explică

interacțiunea, adică mutualitatea acțiunii și a reacțiunii, a expresiei și a contra-expresiei, și imposibilitatea unei pure voințe oblativ; în alți termeni: cuvântul ce rezumă această etiologie bilaterală, sau, cum ar fi zis Bergson, această cauzalitate de-a-ndărătul, această cauzalitate în salturi, este finitudinea creaturală. Condiția de cauză cauzată sau de motor pus în mișcare ne face să înțelegem și mai bine de ce purul devine impur, chiar în extroversiunea activă. Cel ce dă speră să primească în schimb. Dar, *a fortiori*, cel ce murdărește este murdărit. Dacă efectul de ricoșeu ar ține numai de uitare și de obișnuință, o acțiune doar de punere în mișcare ar fi omenește posibilă, cu ajutorul educației. Dar faptul că omul este la fel de bine un trup și o ființă simțitoare, acest fapt este o fatalitate metapsihologică: pura operațiune creatoare, pura voliție centrifugă, pura donație gratuită nu sunt, așadar, omenești. Să adăugăm și aceasta: acțiunea pragmatică, fiind totodată sumară și grăbită, densă și urgentă, aproximativă și expeditivă, se sprijină pe amestecuri concrete și pe corpuri grosiere cărora nu are timp să le trieze elementele; ea nu vizează decât reușita și prea puțin se încurcă cu puritatea speculativă. E tulbure și utilitară. În aceste condiții, oare purismul contemplativ ne lasă alte resurse decât inacțiunea? Apraxia ar fi deci condiția apatiei? – Fobia acțiunii implică *a fortiori* și pe cea a muncii. Relație a omului cu o natură de transformat, o materie de prelucrat, o rezistență de zdrobit, niște forțe contrare de învins, raportul laborios este prin excelență inițierea în viața amestecată. Mai întâi, pentru că cel ce muncește, o forță el însuși, apare în continuitate cu forțele fizice; muncitorul este locul de trecere a energiei, care e făcută tocmai pentru a fi transmisă și pentru a trece de la unul la altul. Apoi, energia ce transformă formele nu este în întregime absorbită de suprafața de modelat sau de obiectul de fasonat, ci o parte este reflectată asupra trupului și sufletului celui ce muncește: pentru că această cheltuială de energie nu se petrece fără pierdere, fără curent de reflux, fără contra-influență; opera reacționează asupra muncitorului. Munca, cel puțin sub formele ei primitive, este adevăratul botez al alienării. Cel ce transformă pământul și metalele este la rândul său transformat de ceea ce transformă, este deformat de gesturile muncii, marcat de patina focului, a aerului și a pământului: energia eferentă, energia artizană, nu trece toată în

materie, nu ajunge toată în diverse transformări plastice – se pierde pe loc destulă ca să obosească organismul, să bătătorească mâinile, să îndoiaie spinarea, să ardă și să tăbăcească pielea. Oboseala și durerea sunt o risipă de energie, așa cum încălzirea unui aparat destinat iluminatului este o risipă de lumină. Vocația muncii, dacă aceasta ar fi un act pur, ar fi analogă cu vocația iubirii: un amant care, sub pretextul de a-și iubi partenerul, după cum e tropismul firesc al iubirii, se iubește pe sine cu o iubire tenebroasă, un amant care își iubește propriul ego sau sinele eului lui este condamnat la un sentiment contra naturii și la o fantomă de iubire; filautia, iubire rușinoasă și reflux al amorului propriu, este, deci, o iubire ratată. Și, la fel, o muncă ce, în loc să lucreze asupra datului, lucrează direct trupul muncitorului, munca aceasta e un eșec, iar acest eșec măsoară întreaga distanță cuprinsă între muncă și creație. Dacă necazul cunoașterii obiective este de a se transforma în introspecție, iar necazul iubirii eterocentrice este de a se transforma în filautic, necazul muncii este că nu-i doar un gest motor eficace pentru a lucra pământul, metalul sau piatra, ci, mai mult, este un eveniment emoțional. Ideea unui «randament» care, chiar prin definiție, nu este niciodată de sută la sută, exprimă tocmai această relativitate. Nu ne trebuie mai mult ca să justificăm niște prejudecăți nobiliare imemoriale împotriva muncii manuale și a efortului fizic. Ne pierdem noblețea nu numai prin frecventarea celorlalți, a semenilor noștri, ci și prin contactul cu materia, acest partener neînsuflă și incapabil să ne influențeze în mod deliberat... Oare pentru o anumită filozofie cathartică, odihna nu echivalează cu castitatea? Pentru candidații la puritate, apraxia este la fel de necesară ca și anestezia.

Fobia non-eului fizico-social, considerat fie ca materie a acțiunii și a muncii, fie ca sursă a impurității aferente, conține în ea însăși refuzul mișcării și refuzul timpului. Căci dacă munca, cea care transformă datul, este forma eficientă și laborioasă a acțiunii, acțiunea, la rândul ei, este forma cea mai intensă a devenirii: munca este pentru acțiune ceea ce plămuirea este pentru practică sau ποιεῖν pentru πράττειν, dar acțiunea, modelând ea însăși viitorul, este o futureție dirijată și metodică. Munca, acțiunea productivă, și acțiunea, devenire viguros accelerată și împlinire a viitorului energetic finalizată, au astfel o dimensiune

comună care este timpul în general, devenirea nudă a așteptării și a expectativei chietiste, delăsarea temporală înainte de orice calificare activistă: pentru că se poate *deveni* un altul în general și, de exemplu, se poate îmbătrâni fără *a face* nimic în particular. Cel pur se alterează prin efortul violent, dureros și voluntar al muncii, prin procesul magnetizat și puternic ritmat al acțiunii, dar el se poate altera prin simplul fapt tihnit și pasiv al devenirii. Așadar, dacă acțiunea implică mereu, într-o anumită măsură, alienarea agentului, devenirea inactivă este alterarea neîntreruptă a celui ce devine: nu mai este un raport impur cu alteritatea, ci o alterare internă a unei conștiințe care e mereu alta decât ea însăși, care se schimbă în succesiune și evoluează fără încetare. Ființa, care este o posibilitate continuu actualizată, își defloarează continuu propria neprihănire. În timp ego-ul intră în raport cu Celălalt, în timp Același devine Altul... Oare pubertatea nu este în același timp alterare intrinsecă a celui ce devine și deschidere spre celălalt? – Pe de altă parte, tradiția a admis întotdeauna că blestemul muncii, adică al duratei necioplite și încurcate, era o consecință a căderii în timp, în general: în același timp în care procesul istoric urmează eternității paradisiace și preafabricatei apraxii, Adam, alungat din farniente, este condamnat să lucreze pământul cu sudoarea frunții; și, la fel, îngrijorarea lui Hesiod este contemporană cu o generație de fier obligată să scormonească pământul pentru a supraviețui. Legea timpului, urmând după grația atemporalului, implică în ea însăși imperativul categoric al efortului anevoios. Ἔργα καὶ ἡμέρα! Munca și devenirea, alăturate în jugul grijilor împing spre un orizont legendar vârsta de aur a tihnei și a jocurilor nevinovate. Gria însăși (κῆδος)¹⁸ nu este oare semi-conștiința alterității impure și mai ales conștiința viitorului îndepărtat și nesigur, conștiința neliniștită a unui viitor ce a încetat să mai coincidă cu prezentul și care întuneacă, asemeni unui nor, cerul senin al eternității? Viitorul își proiectează umbra peste prezentul lipsit de griji. Viitorul este o complicație pe care păsările cerului n-o cunosc... Inocența tulburată, înnegurată, aburită de reflecție devine îngrijorată și prevăzătoare. Fobia timpului este, deci, un capitol esențial al catharticii. Timpul este ceva ce trebuie ispășit. Smârcul impurității, pentru orfism, nu este doar simbioza sufletului cu trupul, este și ciclul nașterilor,

κύκλος τῆς γενεσεως. Cronofobia este fobia ciclului, adică a timpului specios, dar ea este și fobia inovației sau mizoneism: temându-se de îndrăzneala noutății, purismul, cu drag predicând izbăvirea timpului, ne-ar condamna cu drag la imobilitatea mortală. Dacă devenirea este singurul mod de a fi al ființei, cel ce refuză să devină aspiră tocmai prin aceasta la neant. – De altfel, restaurarea purității cere timp, la fel ca și deteriorarea ei... Va trebui oare să facem excepție numai pentru timpul folosit la a resorbi timpul, la a desface istoricește istoria, la a urca înapoi în devenire, la a redeveni atemporal? Pentru că, la urma urmei, asceza este și ea o muncă.

4. Fobia trupului: moartea și mortificarea

Ispitit de aparența sensibilă și voluptoasă, Unul nu încetează să se fărâmițeze; sedus de farmecul alienării, Același vrea să semene cu altul, să-l imite pe acel altul, să fie totodată sine însuși și celălalt în persoană; tot prin alienare, acțiunea și munca ne pun în legătură cu o lume fizico-socială de care sfârșim prin a depinde; în sfârșit, salterarea, adică timpul, ne face să devenim alții în mod continuu, după cum alienarea ne face să depindem de celălalt. Alienarea și alterarea, futuriția însăși, devenirea ce face să advină posibilele, presupun prezența trupului: pentru că timpul însuși nu ne-ar face impuri dacă n-ar fi trupul, care-l umple cu diversitatea experiențelor concrete și a impresiilor constant reînnoite. Pentru a regăsi simplitatea originară în apatie, în castitate, în tihnită contemplare, în imutabilitate, va trebui, în general, să lăsăm trupul în vacanță? Să ne luăm rămas bun de la simbioză? Nu e de-ajuns să încetăm orice legături cu alteritatea fizico-socială, trebuie să întrerupem legătura ce condiționează toate legăturile; trebuie să tăiem comunicarea cu trupul acesta sensibil și motor, care e principiul tuturor relativităților secundare și empirice. Legătura sufletului cu trupul nu este oare legătura prin excelență? La drept vorbind, această relație nu este relativă decât în mod metaforic și pentru o conștiință reflexivă: dacă filozoful, identificându-se cu sufletul său, consideră propria sa relație cu trupul acestui suflet, sau dacă filozoful, abstrăgându-se din suflet și trup totodată,

devine spectatorul sau martorul unirii lor, relația este într-adevăr posibilă. Vai! Trupul este un partener fictiv, iar cel ce se abstrage din el încă mai coincide cu el: într-adevăr, întreg misterul simbiozei este ca eu *să fiu* propriul meu trup, chiar în clipa în care esența mea veritabilă mi se pare cât se poate de separată de corporalitate. Oare evidența acută, ireductibilă a durerii nu anunță, sub cea mai bine articulată relație, o indisolubilă coincidență substanțială? Înțelepciunea analgezică a lui Epictet, care obiectivează suferința, nu face în așa fel încât înțeleptul să nu sufere: ea face doar *ca și cum* suferința nu l-ar privi pe el; ea nu volatilizează durerea, printr-o anihilare efectivă și magică, ci încetează pur și simplu de a se preocupa de așa ceva. Tocmai purismul frivolizează simbioza, prefăcându-se că privește legătura sufletului cu trupul ca putând să fie sau să nu fie, putând să fie într-un fel sau în altul: la fel cum soțul poate rupe convenția empirică ce îl unește cu soția, tot așa sufletul ar putea anula pactul metafizic ce îl face solidar cu un trup și l-ar repudia pe acesta din urmă. Dacă complexul psihosomatic nu poate fi sfărâmat, răul ce naște din impuritate este incurabil... presupunând că impuritatea e un rău! Un «*vinculum*» indisolubil ar fi, într-adevăr, în ideile puriste, o situație disperată sau, mai bine spus, o tragedie: pentru că ce este tragedia altceva decât simbioza imposibilă și necesară totodată a doi soți incapabili să coabiteze și incapabili, totuși, să se despartă? Unirea indisolubilă creează o situație insolubilă, aceea în care *vinculum* și vocația puristă se contrazic, în care sufletul nu poate fi nici *cu*, nici *fără*. Când doi soți nu pot trăi împreună și nu pot nici să trăiască separat, înseamnă că nu pot să trăiască deloc. Ei nu pot, așadar, nici să trăiască, nici să fie, în general, dar, dimpotrivă, pot să nu fie: amfibia nu are altă resursă decât moartea! Cu și Fără fiind contradictorii, își împart, într-adevăr, tot universul. Cum nu există termen de mijloc între Cu și Fără, moartea în nici un caz, n-ar putea trece drept o sinteză, sau drept un al treilea termen; fuga în inexistență, evadarea în vidul neființei e un remediu care nu e cu adevărat remediu: această ieșire nu duce la nimic, această ieșire pare doar să ajungă la ceva, dar ea este mai degrabă o fundătură și pecetluiește pe vecie ușa infernului. În ipoteza sfâșietoare a unui *vinculum* în același timp necesar și imposibil, moartea n-ar putea fi decât o vindecare derizorie: dimpotrivă,

moartea este apogeul sau culminarea acută a tragicului, momentul critic în care acest tragic este dus la gradul cel mai înalt al tensiunii; eșecul, atunci când atinge astfel paroxismul absurdului, nu poate avea altă ieșire decât neantul. Nodul inextricabil și totodată insuportabil al simbiozei nu se pretează nici unui deznodământ analitic, nici unei reînnoiri a vieții comune: el cheamă, așadar, violența tranșantă sau, mai bine, criza ce suprimă problema. Dacă moartea consacră eșecul compusului viu, înseamnă că întruparea este ea însăși o boală mortală; iar această «boală» este incurabilă nu pentru că ar fi dificil, de fapt, de tratat, ci pentru că este *a priori* imposibil de vindecat; pentru că ar trebui, cu totul și cu totul dincolo de orice terapie omenească, un tratament miraculos și o grație transfigurantă pentru a ne converti la puritate. Pe de altă parte, boala iremediabilă este o boală intravitală: ireparabilul rău care duce la inexistența existentului nu a fost contractat în mod secundar de ființa impură. Așadar, dacă impuritatea noastră este congenitală, cum spun pesimiștii, moartea nu mai este o soluție: moartea, punând pecetea finală pe tragedia noastră este culmea absurdului și chintesenta unei contradicții care, fiind difuză pe întreaga durată a vieții, se concentrează în imposibilitatea de negândit și de netrăit a catastrofei finale; imposibilitatea imposibilă a morții este încoronarea demnă a imposibilităților posibile, a contradicțiilor în lanț care, reînnoite din clipă în clipă, amânau mereu fatala hiperbolă; tragedia mereu întârziată de moratoriile futurei, tragedia mereu renăscută face să sară în bucăți compusul, atunci când compusul se găsește în sfârșit față în față cu ea. Căci pentru acela ce nu poate să fie decât un compus, și în același timp nu este de acord cu această compoziție și protestează împotriva ei și nu continuă să fie decât oscilând continuu între ființă și ne-ființă, adică devenind, pentru acela moartea este o smulgere din ființă și o sfâșietoare violență. Dacă moartea este ceea ce trebuie să fie, adică un indescifrabil și profund mister meontic, moartea este tot ceea ce poate fi mai contrar unei «soluții». Nu există soluție pentru ceea ce este insolubil! Sau, cu alte cuvinte : moartea este o soluție de disperare și de catastrofă; pentru că a *dizolva* legătura nu înseamnă a *rezolva* problema... Moartea nu este o «soluție» pentru contradicția ființei, în sensul în care insulina este o soluție pentru problema

diabetului, iar aspirina o soluție pentru problema migrenei. Uneori se spune: sinuciderea este o soluție ce nu rezolvă nimic, pentru că suprimă bolnavul o dată cu boala; vindecarea migrenei cu revolverul nu prea e o soluție, pentru că ne ia durerea o dată cu viața. Nu poți să ai în același timp toate necazurile, iar cel ce moare e dispensat *a fortiori* de celelalte boli... Aceste soluții radicale și definitive suprimă problema pozitivă a ființei, în loc să o rezolve. Ca și în enigmele judiciare, unde afacerea, în disperare de cauză, este pur și simplu clasată, misterul rămâne întreg: născut impur, muritorul va muri impur, așa cum s-a născut... Simpla idee a unei terapeutici a morții nu este oare o macabră deriziune? Oare criza ce dizolvă ceea ce analiza ar trebui să rezolve nu este cumva o demisie și o escamotare? – Invers, dacă corporalitatea este o epigeneză secundară... sau terțiară a evoluției, un rău importat, un accident al esenței noastre, moartea devine, la propriu, dar și la figurat, *o soluție*¹⁹; da, soluția morții este «Soluția» prin excelență, soluția soluțiilor! Pentru purism, tocmai întruparea este un soi de boală metafizică, pe care o ieși când te naști, înainte de scarlatină și bronhopneumoniile copilăriei, dar care n-ar fi esențial diferită de bolile contractate, de infecțiile postnatale și de impuritățile secunde: căci bolile sunt pentru un trup însuflețit ceea ce este corporalitatea sau faptul de a-avea-trup-în-general pentru sufletul neîntrupat; corporalitatea este așadar boala bolilor și, oarecum, morbiditatea *a priori*, ce condiționează stările patologice accidentale; sănătoase sau bolnave, toate fapăturile sunt, în această privință, grav bolnave din naștere. Este explicabil că, pentru a face înțeles caracterul totodată imemorial și secundar al acestei diateze, religiile au invocat păcatul originar, adică un act tot atât de contingent ca greșeala, tot atât de originar ca actele supraistorice ale ființei supralapsare... Căderea, acest prim lapsus al primului om, nu este oare evenimentul atemporal care instaurează timpul, alterarea metaempirică ce e preludiul empiriei? În această «adventicitate înăscută» ce caracterizează întruparea se exprimă mai întâi natura funciar *atragică* a impurității: pentru că moartea este o pseudo-tragedie. Ceea ce era, pe moment, un fel de lapsus evitabil poate fi suprimat fără absurditate sau contradicție... Disprețuitorul *ἔξω χαίρετν* din *Phaidon*²⁰ exprimă, în felul lui, că terapeutica este foarte simplă și că este

deja preformată în caracterul superficial al simbiozei: sufletul întrupat spune bună seara trupului său, înțeleptul trimite la plimbare, trufaș, «modurile de unire». Scăpare plăcută! Înțeleptul se pregătește cu avânt pentru despărțirea de suflet. De aceea, *Phaidon* nu vorbește decât de a dezlega, λύειν, ἀπολύειν, ἐκλύειν²¹, a dezlega legăturile din *vinculum*, a desface nodul simbiozei, a disocia *natura anceps* a amfibiei, a dedubla omul dublu; χωρίζειν ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν. Moartea, care înseamnă punerea deoparte a sufletului, ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλοτρίωσις, este, așadar, «deznodământul» prin excelență și «detașarea» radicală, λύσις și χωρισμός; pentru că ea dizolvă acel σύν din simbioză. Iar această dializă mortală este simplistă prin aceea că este totodată simplă și simplificatoare: este simplificatoare pentru că analizează complexul și-l dedublează pe *homo duplex*; pe de altă parte, este simplă și chiar simplisimă deoarece disjunge doi parteneri pe care nici o coalescență intimă nu-i suda între ei cu-adevărat; fie că s-ar face o extracție mecanică, o ablațiune exterioară sau o fisiune, pur și simplu, fie că s-ar smulge purul din impuritatea lui, sau s-ar extrage impuritatea străină dintr-o ființă originar pură, sau s-ar scinda sufletul și trupul printr-o sumară bipartiție, moartea, în toate cazurile, este chirurgia simplistă ce ne aduce vindecarea în mod mecanic; ea este rezecția radicală ce îndepărtează elementul intrus din ființa noastră sau e marea dihotomie a individului psihosomatic, dar în orice împrejurare nu diferă metafizic de amputările partitive, în urma cărora ființa amputată regenerează și se totalizează și continuă să fie; sufletul, amputat de trupul lui, se reformează și el și se adaptează stării lui desperecheate; sufletul dezîntrupat nu e mai puțin viabil decât amfibie! Dacă moartea ar alunga în mod incomprehensibil, absurd și contradictoriu ființa din ființa-i totală, ea ar fi (așa cum și este, de altfel) un mister de anihilare metafizică, și n-ar mai exista nici o legătură între dincoace și dincolo din clipa letală. Dar pentru purismul thanatologic, moartea este pur și simplu cea mai mare dintre operațiile chirurgicale, aceea ce desparte violent frații siamezi Suflet și Trup, unul de celălalt: despărțind ființa esențială de ființa corporală, «criza» letală încă este partitivă, schisma maximă încă se petrece la scară empirică... Cei ce fac din moarte o purificare banalizează, așadar, evenimentul

cel mai solemn și mai hiperbolic al destinului nostru. La fel cum palingeneza, presupunând posibilitatea reîncarnărilor, transformă evenimentul definitiv și semelfactiv al morții în banalitate iterativă, tot așa purismul face din moarte un incident aflat la suprafața destinului. Degeaba soluția sfâșietoare a morții taie pe viu în ființa noastră: ea nu diferă ca natură, zice purismul, de secătuirile și de abținerile ce constituie etapele succesive ale catharsis-ului; marea secesiune mortală nu este decât limita purificărilor; ceea ce înseamnă (trupul fiind o posesiune, ca și hainele, bijuteriile și proprietățile) că ea nu privește ipseitatea ființei noastre, ci avutul și anexele avutului: nu substanța, ci dependențele ei. Oare asta nu înseamnă să minți seriozitatea metaempirică a morții? Dacă ființa ar fi suma aritmetică a tuturor incomodităților și a tuturor mizeriilor vieții, simpla suprimare a ființei ar tranșa dintr-o dată toate problemele, ar anihila dintr-o dată toate contradicțiile existenței: moartea ar fi într-adevăr soluția expeditivă a problemei problemelor, care este problema ființei. Or, ființa nu este acest total, din moment ce este întregul nostru; iar întregul nostru diferă sub toate aspectele de contradicțiile ce-l compun; întregul nostru este infinit mai mult decât o sumă de probleme de rezolvat! Dar pentru că, futilizând moartea, admitem o supraviețuire care e viața prin excelență, moartea încetează de a mai fi absența soluției, moartea este, dimpotrivă, soluția integrală: departe de a sancționa caracterul definitiv al tragediei noastre, ea desface nodul tragic; departe de a pecetlui eternitatea diabolică și deznădăjduitoare a răului, ea ne face să sperăm eternitatea edenică a Binelui. Oare scopul unei soluții nu este să asigure continuarea pozitivă a ființei? În ideea unei purificări prin moarte se subînțelege că ființa poate trăi fără trup, cu alte cuvinte, să fie fără trup și să continue a fi, să existe fără a trăi o viață amfibie; sau, în sens tare: cel ce este «cu» poate *fi fără!* Purismul thanatologic presupune așadar o inversare a evidențelor sensibile: moartea e aceea ce pare sfâșietoare și violentă și totuși moartea este rezolvarea disonanțelor, întoarcerea omului la natura lui esențială; invers, viața este modul de a fi anormal și factice al unei esențe vârată adânc în carne. «Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?», întreabă Sfântul Pavel. Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος; τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; lui Leon șestov

îi plăcea să repete acest vers din Euripide citat în *Gorgias*: τίς δ' οἶδεν, εἰ τό ξῆν μὲν κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;²². Intervertirea paradoxală a pozitivului cu negativul este singura ce poate explica funcția cathartică a morții: viața e moarte, iar moartea e adevărata naștere. Viața apare ca un caz particular, și cât de mediocru, al existenței. Oare asta nu înseamnă cumva că nesocotim seriozitatea morții și deprecieri seriozitatea vieții?

În așteptarea mării morți purificatoare, cel impur poate începe să moară chiar din timpul vieții; înainte de moartea pur și simplu, aceea pe care biologii o numesc moarte generală și care e moarte absolută, moarte și nimic mai mult, cel aflat în viață are posibilitatea să moară «pentru lumea sensibilă» sau «pentru lume» și, ca să spunem așa, să moară mocnit. Dacă, așa cum scrie poetul romantic din *Moartea lui Socrate*, viața este un preludiu al morții, mortificarea nu este altceva decât acest preludiu, reglat de filozofie: mortificare ce constă în a muri de viu și în a se apropia, puțin câte puțin, prin exercițiul ascetic, de moartea celor morți, ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτῳ ὄντα τοῦ τεθνάναι²³; o viață filozofică exprimă astfel modul adoptat de cei vii spre a fi morți sau, mai bine, calea de a fi cât mai mort posibil, în viață fiind! Iată de ce Simmias spune pe un ton glumeț ceea ce Sfântul Bernard va spune în mod solemn: a filozofa înseamnă a simți răul morții, οἱ φιλοσοθοῦντες θανατῶσι; și s-ar putea adăuga, reciproc: moartea, pentru cei ce știu să moară, este desăvârșirea înțelepciunii... Deoarece o moarte pre-mortală sau pre-letală, deoarece o moarte *avant la lettre* precede chiar de pe acest tărâm moartea cea mare, deoarece omul viu poate muri înainte de a muri și se poate mortifica în doze mici, viața și moartea nu mai pot fi distinse, ca în gândirea lui Bérulle: purismul, nesocotind deopotrivă ceea ce e muritor în moarte și vital în viață, compune amestecuri de viață care moare și de moarte ce trăiește, ce sunt exact contrariile purității! Pe de o parte, viața este o moarte neîntreruptă, iar cel ce trăiește își bea propria moarte cu înghițituri mici; a învăța să mori – iată interesanta ocupație a celui ce alege viața de strigoi și preferă umbra ființei decât ființa impură în carne și oase; puristul își consacră pozitivitatea existenței pentru a învăța inexistența! Pe de altă parte, marea moarte terminală nu se deosebește decât prin format de micile morți minore, de morțile mortificatoare eșalonate

anagoric de-a lungul intervalului: între micile terminații, care sunt niște continuări, și marea terminație care înseamnă sfârșitul a tot, între momentele mortificatoare care sunt începuturi relative și sfârșituri relative și clipa mortală ce face să înceteze devenirea o dată pentru totdeauna, între încercările mereu penultime și încercarea de pe urmă sau absolută, există o gradație scalară a ascetismului acestuia. Ablațiunea întregului trup și, cu el, a vieții în general, este deci simplul apogeu al unui *crescendo* de-a lungul căruia se eșalonează, sub formă de retransări locale și de renunțări de detalii, micile morți partitive datorate mortificării: așadar moartea organismului total ar însemna generalizarea sau trecerea la limită a morților regionale (moartea unui țesut, a unui membru) care, survenind în cursul intervalului, nu ar fi de-ajuns pentru a face să moară ființa vie. Bineînțeles, moartea este un *summum* sau o culme a ablațiunilor, vorbind în mod empiric și ca să fixăm ideile. Moartea nu înseamnă prelevarea unei părți din întregul din care ea face parte: extracția unui dinte, ablațiunea apendicelui, amputarea unui picior, chiar adunate, nu dau moartea. Moartea suprimă dintr-o dată ființa întregului. Moartea e vertiginosă trecere a ființei în opusul ei, neființa, iar această metabolă nu poate fi decât bruscă: transformarea unei ființe ce trece din formă în formă e o moarte ce stârnește râsul, o simplă metamorfoză leibniziană! Sofismul numit Sorit escamotează în van saltul discontinuu, brusca mutație pe care orice anihilare mortală o reprezintă, la un moment dat. Socrate moare într-o clipă, sau nu moare niciodată... Să mergem mai departe: chiar aceia ce, asemeni fiziologului Bichat, disting moartea generală și morțile unor organe singulare (moartea creierului, a inimii, a plămânului) minimalizează într-o anumită măsură ultimitatea ceasului morții. Nu există moarte «generală», ci moarte pur și simplu, moarte fără epitete – pentru că moartea nu poate fi decât absolută. Degeaba considerăm decapitarea drept o chirurgie la superlativ, lovitura de grație a ultimei dăți nu e o lovitură ca altele, deoarece este lovitura *supremă*, «data» *extremă*, încercarea «ultimă», ὀγὼν ἔσχατος²⁴, și de vreme ce însuși această ultimătate este pragul fie al unei ordini cu totul alta, fie al neființei. Totuși, purismul își propune să tocească tocmai acest tăiș al ultimității și al întâietății: la fel cum rezeecțiile partitive, scăpându-ne²⁵ de un membru gangrenat,

asigură perpetuarea corpului organic, tot așa secționarea părții gangrenate din ființa noastră, expulzând corporalitatea în general, asigură continuarea ființei acorporale și aruncă pe deasupra morții o pasarelă de supraviețuire. Ce stranie este ideea măruntelor morți din interval! Ca și cum moartea ar putea fi mică, mijlocie sau mare, și s-ar putea doza pe o scară gradată, ca și cum viul s-ar stinge bucățică cu bucățică, asemeni unei lumânări ce se consumă, purismul înlocuiește acel tot-sau-nimic al morții cu un mai-mult-sau-mai-puțin al mortificării, radicalismul mutației terminale cu toate gradele comparativului și toate aproximațiile lui «aproape». Cu un sfert de oră înainte de a muri, Socrate era încă în viață: aici, bunul simț metafizic este de acord cu Domnul de la Palisse; iar ascetismul, care ține la majorările lui liniștitoare, se încapățânează împotriva oricărui bun simț: Socrate moare *din ce în ce mai mult*; Socrate este azi mai pur și mai mort decât ieri și mult mai puțin decât mâine! Socrate va sfârși cândva prin a se stinge, *uzându-se continuu* prin mortificare... Ideea unei inițieri în moarte, a unei propedeutici sau a unei ucenicii a morții, nu are alt sens. Cum ne-am putea exersa în vederea unei încercări ce nu poate fi măsurată cu nici un eveniment încheiat? De fapt, obișnuința micilor despărțiri, prin care ființa se debarasează de avutul ei, nu ne pregătește cu nimic pentru marea despărțire, pentru despărțirea despărțirilor, prin care ființa, într-un mod de neînțeles, se despovărează de existența ei; și se întâmplă ca viețuitorul cel mai bine pregătit să fie, în ultimul moment, cel mai nepregătit! Chiar aceste cuvinte, purificare, mortificare, simplificare, justificare, implică totuși ideea unui proces treptat, adică etapele succesive ale unei curățiri.

Se adeverește acum că refuzul acțiunii și al manifestării sensibile, că fobia alterării și a relației, în general, aveau drept scop moartea progresivă a impurului: să exiști cât mai puțin cu puțință sau să te faci din ce în ce mai inexistent și, așteptând să mori de-a binelea, să rărești legăturile, să extenuezi și să încetinești viața trupească – iată scopul purgării mortificatoare și al filozofiei care o predică. Dacă moartea este suprema esențializare sau o «*reductio ad essentiam*» a unei ființe compozite și grosolane, concrete și pămânoase, cel viu-muritor își va spori chiar de pe acest tărâm densitatea ființei, prin dialectica trăită a simplificărilor și a mortificărilor²⁶; mortificarea purificatoare este o concentrare sau

o distilare a esenței. Regimul amfibiu este comparabil cu o soluție foarte diluată în care licoarea spirituală dispare aproape complet; sau, dacă preferăm alte imagini: ființa psihosomatică seamănă cu un aur brut, încărcat cu zgură, și pe care epurarea ascetică îl va rafina. În primul rând, ipseitatea respinge apartenențele sau dependențele ce nu sunt esențiale ființei sale, ea renunță la ceea ce este al cuului: privațiunile și retransșările ascetice subțiază ganga groasă ce înfășoară aurul pur al esenței noastre: subiectul substanțial se despoaie de «epitetele» lui, proprietăți, pământuri, bani, bijuterii... Pentru că sărăcirea este forma cea mai rudimentară și mai puțin dureroasă a mortificării: sărăcirea, lipsind Ființa de Avutul ei, este oarecum o prevestire fizică a morții, sărăcie supremă, care va lipsi Esența de Ființa ei, ca și cum această ființă ar fi ea însăși un avut; cu condiția ca această chirurgie uscată a sărăcirii să fie o simplă aluzie simbolică și metaforică a morții: pentru că, în ciuda analogiei raporturilor, combinația lui *a avea* cu *a fi* întru formarea personajului nu are același înțeles cu combinația dintre ființa corporală și esența spirituală, ce formează persoana vie; nu, trupul nu este un accident al persoanei impure și concrete, așa cum avutul este un accident al ființării: durerea de moarte o dovedește! Dar știm că înțelepciunea antică s-a consacrat negării evidenței morții... Nuditate absolută și privațiune totală, moartea duce până la limita extremă gimnopediile și abstracțiunile²⁷ care sunt renunțările costisitoare ale ascezei, după cum sunt și negările paradoxale ale teoriei apofatice. Oare Ființa nu este ultimul vâl pe care Plotin îl smulge înainte de a întrezări pura lumină a lui Dumnezeu? Moartea ne sustrage ultima noastră bogăție și luxul nostru cel mai umil: moartea ne desparte de acest trup care este, sub togă sau tunică, avutul nostru ce nu poate fi cedat sau înstrăinat, ultimul avut înaintea ființei. În gândirea cinicilor, a epicureicilor și a stoicilor, propedeutica sărăciei, ce nu-i lasă înțeleptului decât haina de filozof, vrea să despoaie ipseitatea omului esențial. Privațiunile, desfăcând puțin câte puțin acel *vinculum*, ne pregătesc pentru suprema operație de scădere ce-i smulge omului «rămășița» trupească. – Încă și mai intim, mortificările ce restrâng suprafața sensibilă a organismului inițiază în moarte pe muribundul perpetuu: oare mortificarea nu este cumva moartea cronică, moartea viageră în care se urzește moartea subită și globală a ființei

întregi? Mortificarea implică, literal, «reculegerea», adică adunarea sau ralierea facultăților de a gândi și concentrarea energiei spirituale: sufletul superficial, răspândit la periferia trupului, se refugiază și se ghemuiește în donjonul fortăreței interioare. Înainte de Ioan Climax și de Isihaștii Filocaliei rusești, *Phaidon* luptă împotriva împrăstierii, a risipei și a neatenției senzoriale; înainte de Fénelon, acesta recomandă despuierea și perfecta nuditate interioară; sufletul risipit se adună în el însuși, ἀὐτὴν καθ' αὐτήν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι δὲ καὶ ὁθοίξαι...²⁸. Meditația ne redă acea simplitate de esență a cărei tărie e diminuată de risipirea voluptuoasă; cel frivol este îndemnat la profunzime, iar moartea, care este, poate, o viață intensă sau extrem de condensată precumpănește asupra vieții extensive și diseminate. Γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμᾶντοῦ δὲ εἴσω...: prin acest solilocviu începe, la Plotin, tratatul despre *Coborârea sufletului în trup*²⁹. Sufletul se ține la o parte și în siguranță chiar de pe acest tărâm, se retrage, cum spunea Epictet, în cetatea inexpugnabilă a voinței lui proprii. Fie că mortificarea ne ridică pe culmea noastră supremă sau ne concentrează în centrul nostru cel mai intim, fie că punctul focal al esenței noastre e situat pe culmile sufletului sau în miezul forului nostru interior, sufletul, în ambele cazuri, *se reculege* și devine în mod pur el însuși, αὐτή, adică esență gânditoare. Sufletul însuși, în el însuși, *ipsa*, sau mai bine spus ipseitatea sufletului se percepe atunci nu prin raportare la altceva, ci «prin raportare» la sine, αὐτὴ καθ' αὐτήν, nu ca într-un fel sau altul (putând percepe, vedea, simți plăcerea...), ci în mod absolut; iar această tautologie, care nu este logos decât ca să spunem așa, care descurajează dialectica și uimește predicția, această tautologie unde același trimite circular la el însuși, αὐτὸ καθ' αὐτό, are toată transparența inefabilă a purei pozitivități.

5. Reversibilitatea infecției, circularitatea curățirii

Purificarea puristă se sprijină pe mitul unui timp reversibil pe de-a-ntregul, adică atemporal. Ceea ce s-a ivit într-o bună dimineată poate să dispară în altă dimineată pe neprevenite, ca o

febră ce scade: adunarea este, aşadar, anulată de negări. Ceea ce a fost făcut poate fi desfăcut, ceea ce a fost desfăcut poate fi refăcut! Simetria lui a face şi a desface, a lui a desface şi a reface, a lui a apărea şi a dispărea atestă reversibilitatea funciară a unei infecţii esenţialmente vindecabile, adică a unei perfecte dezinfectii. Pe faţă, pe dos! Oare simetria nu e o imagine vizuală şi un mit spaţial? După cum există un singur spaţiu indiferent, o $\chi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ neutră ce poate fi parcursă în toate sensurile, un mediu izotrop şi omogen extrem de docil la toate alegerile noastre încoace şi încolo, tot aşa există o Operaţie în sine, o operaţie magică (*factura*), ce poate fi luată de la orice capăt, într-un sens sau în sens invers, şi căreia i se schimbă doar semnul, după cum ea merge înainte sau revine înapoi: astfel, unui singur verb nedeterminat i se adaugă preverbe schimbătoare, pentru a-i specifica sensul. Perechile a se duce—a reveni, a urca—a coborî, a lega—a dezlega, a construi—a distruge, explică eficacitatea operaţiilor magice, care sunt în general nişte operaţii abia atingând esenţa, adică nişte metamorfoze superficiale şi nişte schimbări peliculare excluzând orice transsubstanţializare: focul, de exemplu, disjunge ceea ce arta a unit; focul purificator dizolvă formele complexe pe care arhitectul le-a construit şi determină întoarcerea de la stadiul structural la stadiul elementar al pulberii şi al cenuşii informe. În acest fel Dumnezeu, condamnând omul să moară, condamnă făptura născută din huma pământului să redevină ţărână: «*Pulvis es, et in pulverem reverteris*»³⁰. Astfel, otrăvii i se opune antidotul, contactului septic, antiseptia: remediu, antisepsie, antitoxină şi antidot exprimă caracterul empiric şi, prin urmare, ce poate fi din plin compensat, şters, anulat, de modificările survenite în fiinţa originală. Din moment ce sufletul a intrat într-o zi în trup, el trebuie să ştie cum să iasă din trup: pentru că în termeni de *inesse* sau de raporturi spaţiale, trecerea se face în ambele sensuri; încarnarea se desface prin «excarnare», iar *In* prin *Ex*... Nodul va fi deznodat, legătura va fi dezlegată; sau, în limbajul spaţial al reversibilităţii: $\chi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ ³¹ şi $\mu\epsilon\tau\acute{o}$, $\acute{o}\nu\epsilon\nu$ şi $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ se compensează; sufletul curăţat de trup, sufletul fără amestec supravieţuieşte disoluţiei simbiozei, adică descompunerii compusului, iar regimul tulbure, hibrid, ambiguu al vieţii duble va fi tranşat prin marea criză simplificatoare. Într-adevăr, ce simplu e totul, şi cât de

liniștitor! Simetria nașterilor și a morților din *Phaidon* servește la a dovedi în mod direct revenirea la viață a amfibiei și indirect supraviețuirea sufletului. Dar dacă renașterea reface ceea ce moartea a desfăcut, la rândul-i, moartea – care e un fel de denaștere – desface ceea ce a făcut nașterea: oare moartea nu e o naștere în sens invers? Denașterea desface opera nașterii, iar renașterea desface pe aceea ce desfăcea, neagă această negație, consumă moartea acestei morți. Și astfel, palingeneza, care ne reface viața în mod periodic, confirmă circularitatea sau reversibilitatea existenței reiterând la infinit această călătorie circulară; sau, dacă preferăm în locul imaginii ciclului pe aceea a liniei drepte: dusul și întorsul, printr-un efect de repetiție, se transformă în du-te vino și într-o mișcare de navetă; sufletul, revenit la acel *statu quo* prenatal, este din nou la îndemână pentru orice reînceput, schimbare de direcție și salt înainte! Moartea, în această doctrină, nu mai este un eveniment semelfactiv, ci un incident frecventativ, un episod banal, periodic și superficial, pe fondul eternității. Pe de altă parte, îngăduind ființei să-și încheie bucla existenței și să se întoarcă la origini, moartea nu mai este pragul unei veritabile lumi de dincolo, nici instaurarea unei ordini-cu-totul-alta, nici preludiul unei ere noi. Ceea ce pe drept cuvânt îl înspăimântă cel mai mult pe Socrate în *Phaidon* este ideea unei generări rectilinii (εὐθεΐα) și, prin urmare, ireversibile, dacă devenirea nu se-ntoarce din drum spre originea ei (ἀνακόμπτειν)³², chiar mai mult – dacă regenerarea nu repetă opera generării, dacă învierea nu compensează moartea, natura va fi șchioapă (χολή). La baza escatologiei puriste stă fobia morții desperecheate, necompensate, deschise spre necunoscut și spre nemaiauzit. Dar neliniștitoarea, absoluta disimetrie a nașterii și a morții dezmente orice catharsis mortal și sfărâmă idolul reversibilității și al lui «vice-versa», ce ne garanta purificarea. Nu, moartea nu este o naștere răsturnată; nu, anihilarea nu este tocmai o creație pe de-a-ndoaselea, nici (decât ca un fel de a spune) o creație: pentru că neantul-de-dincolo (dacă e adevărat că viața duce la neant), pentru că neantul postum, succedând existenței, diferă pe de-a-ntregul de neantul-de-dincoace. Oare nu este vreo lume între trecut și viitor, ce sunt totuși două modalități ale absenței și ale neființei? Între puritatea previtală și puritatea postvitală s-ar

afla, în cel mai bun caz, nesfârșita distanță dintre *nu-încă* și *deja-nu-mai*.

De fapt, purismul depreciază purificarea, deoarece el implică preexistența unei purități originare și prenatale ce trebuie pur și simplu restabilită³³; ceea ce contează nu este, așadar, procesul purificator, nici reintegrarea însăși, ci integritatea inițială de restaurat; catharsis-ul reduce pur și simplu marja ce există între impur și pur, tot așa cum mișcarea, după Aristotel, compensează decalajul ce există între potență și act. Virtutea constă, cum spune Plotin, ἐν τῷ κεκαθάρθαι, nu ἐν κῶ καθάρσεσθαι. Tehnică secundară și superficială, purificarea contează de fapt mult mai puțin decât puritatea! Dacă purismul acordă un loc atât de secundar purificării, înseamnă că purismul nu cunoaște bine eficacitatea devenirii: timpul este mediația negativă, înconjurul laborios și plictisitor prin care impurul este obligat să treacă; cu cât călătoria va dura mai puțin, cu atât mai bine va fi. Și cum să nu suporte cu nerăbdare călătorul această întârziere plicticoasă? Timpul e, așadar, răul necesar ce rezultă dintr-un blestem! Este cazul să aplicăm acestui pseudo-progres criticile pe care Bergson le îndreaptă împotriva timpului spațial al matematicienilor și împotriva evoluției deloc creatoare, ci fictive a evoluționismului; iar aceste critici sunt tot atât de valabile împotriva oricărei teologii a istoriei, care, anulând hazardul aventuros al futurologiei, tratează istoria oamenilor ca pe o lentă reconstituire a integrității primitive: istoria este un fel de buclă sau de hernie pe suprafața eternității, o călătorie circulară pe care omenirea o întreprinde pentru a-și recupera paradisul pierdut. Viitorul este un simplu trecut, acel nu-încă, un deja-nu-mai, iar sfârșitul ne readuce la început; dar ce spun eu? Sfârșitul nu e nimic altceva decât chiar începutul! Paradisul regăsit este așadar un paradis pierdut pe dos, și, mai general, viitorul este un trecut inversat... numai dacă nu preferăm să-l privim ca pe o vârstă de aur pe avers! Când alfa și omega se unesc astfel, când punctul de sosire coincide cu punctul de plecare, e nevoie de foarte puțin ca circuitul reparator să devină un ciclu deznădăjduitor: căci dacă păcatul și căderea îi par purismului ca o mică distracție a eternității, la rândul ei acțiunea nu este poate decât un efort zadarnic al libertății noastre de a sparge împrejmuirea și a reînălța ciclul veșnic al disperării; roata lui

Ixion, muncile forțate ale lui Sisif și ale Danaidelor exclud munca creatoare, iar linia dreaptă nesfârșită a futuroiției se curbează cu disperare spre origine. Deșertăciunea deșertăciunilor! Τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον. Καὶ τι τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον³⁴. Nu e nimic nou pe lume, geme Ecclziastul: devenirea, în loc să fie alterarea prin care același devine un altul, este repetiția derizorie și contradictorie prin care același «devine» același! Este deci o devenire simulată... Și, în mod asemănător, viitorul nu urmează să vină, ci s-a petrecut deja: noutatea este mai degrabă ceva vechi înnoit, noutatea nu este altceva decât o foarte veche noutate! Cine va sfărâma roata nașterilor și cercul destinului (*rota fati*), acel κύκλος τῆς γενέσεως despre care vorbeau deja fragmentele orifice³⁵? Cine va destupa acest orizont astupat? Purismul este o filozofie a nostalgiei, dar nu a vocației; a «anamnezei», iar nu a speranței. Ciclul poate fi o reîncepere monotonă, fără de ieșire sau perspectivă, dar poate fi și o restaurare preafericită și o restabilire a vârstei de aur. Acest proces circular ar trebui, fără îndoială, să se numească *epurare*, sau pur și simplu *purgare*, mai degrabă decât *purificare*: într-adevăr, el nu constă în a-l face pur, în chip miraculos, pe cel ce nu este deloc așa, după cum procedează purificarea creatoare, ci în a degaja puritatea latentă a celui ce a rămas virtual pur, în a curăța de impuritățile-i superficiale, printr-o spălare minuțioasă, esența funciar pură care am rămas, în a elibera de alge, de pietriș și scoici Glaucosul marin cu care este comparat sufletul în cea de-a zecea carte din *Republica*. Uneori, cel pur vrea să păstreze ceea ce crede că mai posedă, și refuză alteritatea agățându-se de prezent; alteori, el pretinde să revină prin retrogradare la nu știu ce puritate pierdută, și atunci trecutul este singurul lui viitor; dar întoarcerea în trecut nu se distinge prin nimic de prezervarea prezentului, iar epurarea, fie că e defensivă sau tradiționalistă, profilactică sau terapeutică, actualizează o puritate virtuală prin simpla eliminare a ceea ce e în plus; epurarea puristă scoate la lumina zilei ființa esențialmente pură care am rămas – pentru că eram deja pur în acel colțișor rezervat din suflet, pe care infecția nu reușește niciodată să-l corupă. Curățirea îndepărtează obstacolul și neagă dificultatea, după cum remediul suprimă rezistența ce împiedică libera funcționare a organelor: terapeutică

nu ne meșterește o sănătate nouă, ea doar permite naturii să se vindece ea însăși, lăsând să lucreze virtutea ei lecuitoare. Tot așa, misticii ne recomandă tăcerea: trebuie să impunem tăcerea vocilor asurzitoare din exterior, ca să auzim o muzică ce n-a încetat niciodată să cânte, chiar atunci când strigăte impure o acopereau sau o tulburau. Curățirea acționează deci în mod indirect asupra cauzelor impurității. Curățirea, proces conservator, negativ și partitiv, adesea greu de diferențiat de purgație, se opune astfel purificării, tot așa cum închiderea se opune deschiderii, sau remușcarea expiatorie și literală, căinței renovatoare. Este din pricină că există două concepții foarte diferite despre remușcare: imitând justiția închisă, ce repară prejudiciul și compensează pagubele prin despăgubiri, penitența închisă este anularea aritmetică a greșelii; ea nivelează încrețiturile voinței și aplanează elanurile lipsei de măsură, în așa fel încât Înainte și După să nu mai poată fi deosebite, iar inocența prelapsară să fie restaurată. Dacă nivelarea greșelii este posibilă, e din pricină că remușcarea, fără o căință intimă, confundând păcatele și greșelile, tratează vinovăția ca pe o alterare periferică a unei perfecțiuni funciar inalterabile: responsabilitatea vinovatului nu este niciodată profund angajată; vina este întotdeauna a corupătorului și deci nu este propriu-zis o «*mea culpa*». În aceste condiții, căința nu atinge ipseitatea persoanei, iar remușcarea însăși nu are obiect; nu se cere nici o transformare interioară, nici o umilință personală, nici o spovedanie... – Mai ales dacă nivelarea denivelării este posibilă, înseamnă că faptul temporal al evenimentului, în speranța puristă, nu are nici o valoare; optimismul remușcării și al consolării se bazează pe ideea că faptul de *a fi avut loc* se poate șterge, cu timpul, fără a lăsa urme: nici resturi, nici reziduuri, nici sechele, nici gânduri ascunse! Dar există o remușcare creatoare, o purificare pneumatică a cărei eficacitate rezultă, dimpotrivă, din faptul de neșters pe care cineva «l-a făcut» și din aceea că un timp ce nu poate fi suprimat s-a scurs: inconsolabila remușcare dezmente orice speranță comutativă și mercenară de anulare, dar ea justifică, dimpotrivă, speranța supranaturală a unei izbăviri harismatice și a unei iertări miraculoase. Lucrul făcut (*factum*) poate fi desfăcut, dar faptul-de-a-fi-făcut (*fecisse*) este de nedesfăcut; putem desface lucrul făcut, dar nu putem face în așa fel încât el să nu fi fost

niciodată făcut (*infectum*); sau, cum spune Leibniz: «*Factum fieri non potest infectum*»³⁶. «Desfăcutul» urmează «făcutului» în cursul devenirii – pentru că orice proces, fie el o întoarcere la *statu quo ante*, le continuă pe precedentele în interiorul unei cronologii ireversibile și al unei succesiuni ireductibil disimetrice. Purificarea, la rândul ei, nu poate anihila eternul a-fi-avut-loc al clipei – pentru că, așa cum spune Aristotel, τὸ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι³⁷ și nici chiar zeii nu pot să facă în așa fel încât trecutul să nu fi fost prezent; purificare nu șterge faptul de a-fi-fost-făcut al greșelii, dar cel puțin o face pe aceasta să slujească la ceva; purificarea nu ne dă înapoi ceea ce am pierdut, ci ne dă altceva, ceva cu totul nou, și, care, de fapt, este de preferat. – Să ne întoarcem acasă, să redobândim ceea ce ni s-a luat, să regăsim ceea ce am pierdut – drahma pierdută și oaia răătăcită, paradisul pierdut și patria pierdută, tinerețea pierdută, timpul pierdut: iată căutarea noastră disperată și nostalgia noastră de nepotolit; omul luptă în *contratimp* pentru a neutraliza ireversibilul și inconsolabilul, și chiar intenția de a reveni sau de a regăsi, chiar tendința de a urca în amonte indică suficient de mult sensul retrograd al odiseii noastre. Dar omul se sforțează în zadar contra curentului și în răspărul timpului; omul neputincios nu urcă niciodată cursul duratei, nu regăsește niciodată nici ceea ce a pierdut, nici sub aceeași formă: cel mult poate, prin convenție, ficțiune sau aproximație, să considere evenimentul ca neglijabil, să claseze afacerea, să lichideze și să uite; adesea, la așa ceva se reduce iertarea. Căința regresivă și depurativă țintește un imposibil statut originar; căința progresivă și purificatoare își ia rămas bun de la inocența originilor și alege altceva mai bun de făcut. Căința purgativă încearcă în zadar să anihileze chiar ocurența greșelii, care e indestructibilă și imposibil de suprimat în faptul de a-se-fi-petrecut: căința purificatoare nu o abolește, ci o digeră și o asimilează printr-un fel de proces biologic; purificarea integrează impuritatea într-o totalitate nouă și într-o nouă sinteză; purificarea transfigurează impuritatea și, prin asta, este îmbogățitoare. În parabola fiului risipitor întors acasă ciclul pare să se închidă: fiul cheltuitor revine acasă după ce a terminat-o cu năzbâtiile, a închis cercul, a terminat călătoria circulară în jurul păcatelor; cel ce era pierdut a fost regăsit, cel ce era mort a înviat, νεκρὸς ἦ καὶ ἀνέζησεν,

ἢν ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη³⁸. Putem, aşadar, din pudoare sau reticenţă să convenim că n-a existat nici o escapadă, să considerăm ca inexistentă fuga aceasta, să facem *ca şi cum* nimic nu s-ar fi petrecut... Dar numai «ca şi cum»! Putem să ne prefacem că nimic nu s-a întâmplat, să omitem faptele diverse ale intervalului şi năzbâtiile petrecăreţului, să tragem o linie peste trecut, să reîntoarcem foaia şi să reîncepem *da capo*, fără a ţine cont de antecedente... Într-un cuvânt, putem face *ca şi cum* timpul n-ar exista – căci, o dată circuitul închis, temporalitatea este un element invizibil şi neglijabil; dar nimeni pe lume nu poate face *ca* timpul să nu fi existat, nici ca devenirea între timp să nu fi devenit! La sfârşitul drumului său dus-întors, iată-l din nou pe risipitor acasă, sub un acoperiş pe care fratele lui nu l-a părăsit niciodată: cel virtuos şi cel păcătos pocăit stau în spaţiu literalmente în acelaşi punct; dar, în timp, lucrurile nu stau chiar la fel, să te întorci acasă fără să fi călătorit, sau să te întorci după ce ai făcut nebunii, după ce ai păcătuیت, ai suferit, ai regretat şi, în cele din urmă, ai reparat lucrul făcut fără a abolі faptul-de-a-l-fi-făcut. Dacă nu ținem cont decât de aparenţa conformă sau exoterică, cei doi fraţi sunt indiscernabili: dar pentru cine aprofundează *modul* de a fi al fiilor sedentari, adică pentru cine pune în discuţie un trecut a cărui «paseitate» nu poate fi extirpată şi la care doar consecinţele vizibile sunt şterse, îndoielnicul nu-ştiu-ce al timpului devine elementul diferenţial şi decisiv prin excelenţă. Cine nesocoteşte această profunzime echivocă, iritantă, inpalpabilă a devenirii se expune la neînţelegerile cele mai grave: chiar atunci când uitarea a şters cu buretele şi a făcut loc liber în suflete, e o distanţă ca de la cer la pământ între chipul uniform al celui ce n-a păcătuیت niciodată şi fruntea netedă, destinsă, dar invizibil îngândurată pe care căinţa a şters ridurile, tot aşa cum e o distanţă de la pământ la lună între burghezul care nu şi-a părăsit niciodată Ithaca şi un Ulise «at home», sătul de aventuri la întoarcerea din periculosul lui periplu. Ithaca pe care o regăsim când totul a intrat în ordine nu este Ithaca pierdută, pe care am lăsat-o la plecare: căci între cele două Ithace, între acest *terminus a quo* şi acest *terminus ad quem* care sunt totuşi una şi aceeaşi insulă în spaţiu, se află lungi călătorii şi o mulţime de tribulaţii. Ithaca pierdută (pierdută pe vecie) este viaţa noastră anterioară sau «citerioară», dar ceea ce

căința va reda omului care se căiește și ceea ce penitentul va regăsi prin căință ține de cu totul altă ordine! Ceea ce ne redă purificarea nu este puritatea aseptică, insipidă, incoloră și inodoră, nici albul imaculat al inocenței, nici transparența absolută a începutului... în schimb, purificarea face posibilă o viață regenerată și venirea unei ere noi, al cărei semn este bucuria³⁹. De aceea, fiul care n-a fost risipitor și n-a avut niciodată slăbiciuni și care *a fortiori* nici n-ar avea de ce să se căiască, protestează cu indignare împotriva sărbătoririlor scandaloase prilejuite de întoarcerea risipitorului: virtuos în sensul gramatic, el nu înțelege sensul esoteric al acestei inegalități șocante, nici dreptatea acestei nedreptăți; el este surd și orb la mediația meritorie a devenirii! și astfel, Ecleziaștul se înșeală: ceva nou sub soare în mod sigur va fi: există în mod constant ceva în plus ce împiedică istoria să se învârtă în loc și face din cerc un fel de spirală. Bucuria, pe care Bergson o lega de creație, nu este oare simptomul acestui în-plus? Dacă întoarcerea la un *statu quo* pe care epurarea statică și staționară ni-l promite este un motiv de satisfacție, numai purificarea este un principiu de bucurie. – Ceea ce e adevărat despre păcate este adevărat și despre viață în general: pentru că, lăsând la o parte orice păcat, candidatul la greșală nu este niciodată cast și pur... Absolvirea, grațierea și iertarea, conferindu-ne un *quitus*, pot transfigura impuritatea: ele nu fac din păcat un eveniment care să nu se fi petrecut. Și la fel moartea face cel mult *ca și cum* viața n-ar fi fost trăită, ea abolește, poate, urmele și chiar amintirea întrupării...: dar moartea nu face în așa fel *încât* viața să nu fi fost trăită, ea nu determină ca faptul vieții, în general, să fie ceva nul și neavenit, ca cineva să nu fi existat, să nu fi păcătit, regretat, suferit și dispărut pe vecie. Moartea, presupunând că ea însăși este purificatoare, consacră totuși faptul etern că o ființă impură a trăit; ea nu anihilează faptul de a-fi-fost (*fuisse*) și cu atât mai puțin nu identifică contradicțiile. Mutație impară și fără precedent, moartea urmează vieții într-o continuitate veșnică: de aceea, ea se deschide nu spre un dincolo derizoriu care ar fi tot un dincoace, ci spre o ulterioritate absolută a misterului. Oare nu în acest sens moartea este inițiativă? Chiar dacă muribundul «revine la copilărie», a doua copilărie a acestuia nu este nici simetrică, nici repetarea celei dintâi, deoarece ea urmează vârstei mature, în loc

să o preceadă; chiar dacă moartea ar fi o «deznăștere» pregătind o renaștere, nu ar fi nici o simetrie între naștere și moarte, nici o omologie între prima naștere și cea de-a doua: pentru că, pe când în Față și în Spate își fac pandant în spațiu, înainte și După se succed pentru a forma o devenire ireversibilă și asimetrică. Reînceputul (după cum arată deja prefixul iterativ) nu este niciodată repetiția literală a începutului, fie măcar și pentru motivul că a doua oară vine după prima: chiar dacă îi este morfologic identică, a doua oară implică cel puțin faptul de *a fi fost*: ea este așadar *ca și* prima oară, dar nu mai *este* ea însăși acea primă oară; dar ce spun eu? Chiar dacă prima oară ar fi complet uitată, a doua oară încă s-ar resimți de pe urma secundarității ei... Regretul și nostalgia nu exprimă nimic altceva decât această ireversibilitate definitivă a primei–ultimei oare, acest caracter sfâșietor al *primultimității*, acest rămas bun spus începutului și inocenței. Cine îmi va da înapoi, întreabă poetul rus Serghei Esenin, noaptea de primăvară și cântecul privighetorii? Trecutul nostru e pierdut pentru totdeauna și pe veci de negăsit. Spărgând cercul iluzoriu al epurării, purificarea se regăsește pe de-a-ntregul în intenția dinamică de a face mai bine, și nu de a trece peste, ci de a merge mai departe, în intenția pozitivă de a deveni altul, în deschiderea infinită a futuroției.

6. Sufletul pur este bun pentru că este suflet, nu pentru că este pur

Purismul nu este numai o filozofie dualistă ostilă celor ce tratează partea corporală în mod spiritual și partea spirituală în mod corporal, el presupune și o întreagă axiologie morală; și nu e numai faptul că puritatea prin ea însăși ține de o intenție etică și religioasă, ci, în plus, purismul implică o scară de valori și un sistem de referință; el este, la urma urmei, mai mult spiritualist decât purist! În principiu, și în cazul amestecului celui mai simplu, care este alcătuit din două părți, despărțirea ar trebui să împuște doi iepuri dintr-un foc, adică să purifice ambele substanțe dintr-o dată; când este vorba despre un plural complex, în care elementele amestecate sunt mai mult de două, extragerea unui element

izolat, prelevat din masă, nu le purifică dintr-o dată și pe toate celelalte: dar, când este vorba despre o dualitate de principii, cel care-l separă pe al doilea de primul, îl separă *ipso facto* pe primul de al doilea. Și, într-adevăr, moartea, care în *Phaidon* este considerată ca fiind această decantare, pare la o primă privire să țină balanța egală între cei doi parteneri pe care îi desparte: de o parte sufletul $\alpha\upsilon\tau\eta\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu$, trupul $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ de cealaltă⁴⁰. Fiecare pentru sine și relativ la sine! Totuși, în ciuda aparentei simetriei, în ciuda paralelismului acestor două purități, există în mod evident un privilegiu și o polaritate preferențială în favoarea sufletului: purificarea, ce ar trebui să se facă în profitul ambilor parteneri, nu favorizează de fapt decât principiul spiritual. Iar dacă $\lambda\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ nu avantajează decât sufletul, este din cauză că $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ ⁴¹, la rândul-i, nu este degradantă, umilitoare și injurioasă decât pentru suflet: – căci e de la sine înțeles că simbioza e o promiscuitate numai pentru partea noastră spirituală, dar că pentru trup e mai degrabă măgulitoare, chiar onorifică! Tocmai rasa așa zis superioară se vrea pură și are interes în segregare, nu masa de oameni de rând, nici casta alcătuită din paria! Și, la fel, sufletului ce se vrea pur nu-i repugnă doar viața comună: el vrea mai ales să-și pună independența, eternitatea și integritatea de suflet gânditor la adăpost de natura inferioară. La urma urmei, trupul nu e făcut pentru independență: carnea ce «depinde»; carnea, care în simbioză nici măcar n-ar fi carnal, nu era, în fond, un adevărat principiu; «epurată» prin moarte, ea nu mai este decât o jalnică rămășiță sau, cum spune Leibniz, o zdreanță, un cadavru ce se descompune la rândul lui. La urma urmelor, puțin ne pasă de destinul ei, de supraviețuirea-i eternă! Se va spune că nimeni n-a văzut vreodată un suflet fără trup. Dar s-a văzut vreodată cu adevărat un trup fără suflet? Un cadavru este doar «un trup»? Carnea, după plecarea sufletului, este incapabilă să-și păstreze forma corporală și figura organică. Ceea ce numim cu tristețe «rămășițe» e, într-adevăr, doar ce rămâne, vai! când amfibia s-a împărțit în două, când simbioza s-a dizolvat. Pentru purism, sufletul trăiește de bine–de rău împreună cu trupul, dar nu subzistă de-adevăratelea decât fără el: pentru că un suflet fără trup nu e deloc un suflet în suferință, ci dimpotrivă, un suflet inalterabil, esențial și preafericit. Trupul are doar de câștigat dacă trăiește *cu*,

doar de pierdut dacă este *fără*; trupul are nevoie de suflet – căci sufletul se poate lipsi de trup: chiar dacă nu era mare lucru, trupul era astfel doar în simbioză cu partenerul lui; el n-ar putea, aşadar, supravieţui dializei mortale. Astfel, cei doi parteneri din viaţa amfibie nu au părţi egale: trupul este, pentru *Phaidon*, o piedică şi nu poate subzista desperecheat; dar sufletul înfloreşte în puritatea-i, când este eliberat de servituţile cuplului. Aşadar, nu e nici interdependenţă, nici adevărată solidaritate! De aceea, aceeaşi dializă este, dacă se ia în considerare sufletul sau trupul, fie analiză, fie cataliză: pentru suflet, într-adevăr, ea înseamnă purificare, esenţializare, anageneză, în timp ce pentru trup înseamnă dizolvare şi descompunere; elementul la care ajunge descompunerea este o varietate inertă şi informă de neant, dar elementul pe care-l izolează purificarea este esenţa simplă şi nudă. Această purificare unilaterală dovedeşte că puristul se identifică el însuşi cu sufletul lui, ca şi omul ce gândeşte, după Descartes: eul se rânduieşte, de fapt, în una din cele două tabere şi ţine partea principiului spiritual. Eul nu este un spectator neutru, un martor care ar fi un al treilea faţă de duetul sufletului cu trupul: nu, persoana întâi se identifică ea însăşi cu sufletul pentru a-şi judeca trupul; sufletul spune Eu şi, reciproc, Eul adoptă punctul de vedere al opticii psihocentrice. Trupul meu, vai! tare-l mai doare sufletul, spune cu umor Jules Laforgue: pentru că poetul îşi bate joc cu plăcere de sufletul lui nemuritor... ce devine o posesiune a trupului, după cum trupul, la rândul-i, este posesiunea nu se ştie cărui posesor. Umilitoare intervertire a adevăratei întâietăţi! E adevărat că se spune de asemenea : sufletul meu, conştiinţa mea, forul meu interior! dar atunci Eul moral se împarte în două şi se consideră răspunzător în faţa unei conştiinţe ipostaziate. De fapt, nu trupul are legătură cu sufletul său: eu am legături cu trupul meu. Aşa cum arată adjectivul posesiv, trupul meu este deja o posesiune sau apartenenţă a ipseităţii: o apartenenţă, la drept vorbind, infinit mai intimă decât proprietăţile, bunurile mobiliare, bijuteriile sau hainele; trupul-propriu este primul avut după fiinţare, şi acest avut «următor», acest avut imediat deja nu mai coincide cu ipseitatea, deşi într-un alt sens el încă mai aderă strâns la persoană. Legătura sufletului cu trupul se exprimă, aşadar, pentru simplismul purist, în forma partitivă a lui A Avea: căci

raportul acesta este la fel de hegemonic ca și al proprietarului cu proprietatea, la fel de unilateral, ireversibil și «nerecipro» ca raportul întregului cu partea; curentul lui «a avea» nu merge decât într-un singur sens, de la posesor la obiectul posedat, iar însăși ideea unei reciprocități este aici contradictorie. Cu siguranță, durerea, eveniment ambiguu atât de caracteristic intermediarității umane, exprimă indiviziunea vegetativă și substanțială a corpului-propriu și a ipseității, a obiectului posedat și a subiectului posedant și, totodată, ține de interferența senzitivității cu motricitatea: incontestabil, eu sunt cel ce sufar această durere și care sunt Eul-subiect al acesteia; durerea complică și mai mult întrepătrunderea lui Bios cu Zoé, adâncește un pic mai mult imixtiunea reciprocă a trupului în suflet și a sufletului în trup: oare nu chiar Bergson o interpretează ca și întâlnirea influxului centrifug cu refluxul centripet, ca pe confuzia unei eferențe și a unei aferențe? Pe de altă parte, durerea nu afectează eul, ci afectează ceea ce este *al meu*, membru sau organ: și se întâmplă ca, amputându-se partea dureroasă a corpului, scoțând dintele nevralgic, să extirpăm, prin aceeași mișcare, și durerea; asta înseamnă că organul nu era nici o condiție necesară a supraviețuirii, nici un element esențial al ipseității noastre. De aceea, înțelepciunea lui Epictet, tinzând spre apatie și analgezie, se străduiește să obiectiveze sau să problematizeze o tragedie ce survine chiar în trupul celui ce o suportă; așa cum moartea, după Epicur, nu înseamnă «nimic pentru noi», οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς⁴², la fel durerea, după Epictet, nu mă privește: pentru că ascetismul stoic și paradoxul epicureic se întâlnesc aici într-un efort comun de a anihila evenimentul trupesc, de a-l insensibiliza pe martir și a convinge bunul simț de lipsa de evidență a acestor evidențe. Durerea interesează trupul meu, dar *pe mine* nu mă privește: nu eu sunt cel ce suferă, ci trupul meu; pentru că eu nu *sunt* trupul meu, ci, în sensul ontic și «tautousic» al verbului *Esse*, eu «sunt» altul decât trupul meu. Așadar, durerea este o neînțelegeră! în concepția substanțialismului purist, totul se petrece ca și cum ar exista un substrat neutru și indiferent, ca și cum acest subiect apatic ar fi paratrăsnetul durerilor adventice; pe această *tabula rasa* și nudă a substanței, impura durere își înscrie complicațiile secundar... Oare suferința nu implică un fel de modificare modală și parcă un fel de alterare patologică a subiectului? De

aceea durerea este întotdeauna un fel de ceva-în-plus scandalos și gratuit, un accident de evitat, ceva ce n-ar trebui să se întâmple și împotriva căruia, prin urmare, noi protestăm; iar însăși rațiunea de a fi a medicinei este că nici o durere, luată în particular, nu e necesară vreodată, și că orice durere ce poate fi atribuită se poate evita, calma, sau cel puțin amâna. Durerea decupează în mod arbitrar prezența indiscretă a unui organ ce se detașează în cadrul organismului și iese din inconștient. Apatia, anestezia și analgezia sunt deci starea fundamentală a unui Eu pur: dar Eul pur poate să se bucure sau să sufere în mod accidental, adică să fie sediul unei ocurențe afective, ca plăcerea sau durerea. Această înțelepciune statică se dispensează deci de a viza la nesfârșit centrul inefabil al ipseității... Pentru Pascal, ipseitatea lui ipse este altceva, la infinit, decât frumusețea, ochii, privirea și chiar calitățile inteligenței: tocmai pentru că persoana este dialectic legată de condiția ei trupească prin necesitatea simbiozei, ea se situează la orizontul oricărei corporalități și dincolo de orice localizare... «Am putea oare iubi substanța sufletului... în mod abstract?»⁴³ Pentru că, deși Pascal și Descartes îi ironizează pe cei ce confundă spiritualul și corporalul, Pascal onorează importanța derizorie a «modurilor de unire». Pentru purismul simplist și nedialectic, dimpotrivă, nu există simbioză inextricabilă și eu sunt, chiar de pe această lume, un altceva actual decât trupul meu: trupul meu este al meu, dar el nu este „eu“, adică este al meu în mod partitiv și nu este eu însumi, în mod ontic; trupul nu este invizibilul subiect substanțial care spune Eu și care îmbracă această vechitură; sufletul poate chiar, în ipoteza unei «metensomatoze», să aleagă din vestiarul de travestiuri sub formă de făpturi toate felurile de deghizări succesive... Cum să ne mai mirăm, dacă evadarea este posibilă chiar din această lume?

Omul esențial nu este, așadar, omul vizibil, ci omul supra-sensibil și supravizibil. E destul să spunem că purismul este, înainte de toate, o filozofie a substanței spirituale. Spuneam: purificarea, pentru purism, contează mai puțin decât puritatea; și ar trebui să adăugăm acum: puritatea însăși, pentru purism, contează mult mai puțin decât sufletul! Dacă puritatea ar avea în ea însăși o valoare categorică, adică necondiționată, puritatea unui trup pur de orice spirit ar fi la fel de prețioasă ca și aceea a spiritului

însuși: puritatea ar ține doar de a ființa-fără, impuritatea de a ființa-cu; și, bunăoară, un atlet cu pectorali enormi și cu un suflet mititel l-ar egala în puritate pe un ascet cu un suflet imens și un trup aproape inexistent. Este pură în acest sens o ființă care, bună sau rea, sau intrinsec neutră, exclude orice imixtiune de elemente alogene: o ființă este pură când nu comportă nici un amestec sau aliaj, chiar dacă puritatea sa este indiferentă din punct de vedere moral, cum este cazul aurului pur, al unui vin pur sau al apei pure. Să mergem mai departe: o disperare este pură și absolută când este lipsită de cel mai mărunț miligram de speranță, o ură este pură când este fără nici o picătură de simpatie, pura răutate este pură atunci când exclude cel mai umil atom de bunăvoință... Chiar mai bine: un rău «pur», la limită, ar fi aproape bun: dus până la extrem, răul acut nu este cumva chiar binele? Oare răul nu crapă el însuși din propriul lui exces, printr-un paradox dialectic care e toată contradicția «răului pur»? Într-atât de adevărat este că extremele se întâlnesc! Așa cum disperarea pură este o absurditate de nesușținut și, când e pe punctul de a ajunge la capătul tragicului, se relansează ca speranță nebunească, sau după cum ura pură, atinsă de un fel de grație, virează instantaneu în iubire, tot așa, în momentul când e gata să atingă negrul absolut, purul rău diabolic se convertește într-o absolută pozitivitate; răul pur este o pură inconsistență; răul pur este un non-sens, sau, mai bine spus: răul pur nu e nimic! Paradoxal, răul este mai blând când e concentrat decât când e diluat în altceva sau amestecat cu un alt lucru; răul seamănă cu o otrăvă ce nu omoară decât în doze medii... S-ar spune că starea de amestec îmbălsămează și conservă răul, îl face viabil și stabil. Ego-altruismul nu este altruist, ci egoist, cel mai mic adaos fiind suficient pentru a transforma un metal pur într-un ban fals. Iată de ce răul prin excelență, răul satanic, nu ne apare ca fiind egoismul franc, ci mai degrabă ipocrizia, care e un amestec de altruism și filautie și care uzurpă, în mod perfid, anumite caracteristici ale iubirii: răul prin excelență ar fi minciuna, adică, la jumătatea distanței dintre extreme, impostura ego-altruistă, conștiința generatoare de fraudă, de simulare și duplicitate; căci dacă în realismul prozaic și concret al lui Aristotel, calea de mijloc definește virtutea, această cale, în concepția extremismului, e mai degrabă zona mijlocie, acel „între“ unde se prepară amestecurile ipocriziei. Oare epoca noastră, ce reabilitează cu dragă inimă

adevărata înțelepciune a hedonismului găsită la Epicur⁴⁴, nu aduce astfel un omagiu inocenței unei plăceri pure, uneori foarte apropiate de austeritate? Întotdeauna complexul neclar și concret este suspect, întotdeauna ceea ce e intermediar este mediocru! Bunăoară, muzica pură este o muzică neîntinată de nici o intenție literară: totuși, o literatură fără muzică este la fel de pură ca o muzică fără literatură; impur este amestecul acestor două purități, din care se naște echivocul muzico-literar. Și, asemenea, o poezie pură este o poezie neatinsă de nici o proză: nu că proza ar fi impură în ea însăși! Ceea ce e ambiguu și, prin urmare, muritor, este poezia prozaică, didactică sau moralizatoare. Și am opune la fel știința pură unei științe «impure». Dacă puritatea are în ea însăși atâta valoare, o datorează simplității și inteligibilității lucrului pur. Alterarea la originea căreia stă *alterum* nu este oare prima complicație, în toate domeniile? O ființă care poate fi înțeleasă fără vreo relație cu altceva și care nu implică intrinsec nici compoziție, nici complexitate, o ființă pură de orice plural intern are deja, oricare i-ar fi natura în rest, o valoare și o frumusețe eminente; toate condițiile fiind egale, ceea ce nu este compus valorează mai mult decât ceea ce e compus; pe această prejudecată se sprijină prohibiția amestecurilor, fobia încrucișărilor, oroarea metisajului, ce formează fondul purismului simplist. Puritatea ar fi așadar Binele însuși: puritatea, valoare în sine, pune în valoare ceea ce nu ar fi valabil altfel; a nu fi altceva decât sine, iată ceea ce, într-o anumită măsură, l-ar transfigura, l-ar răscumpăra și l-ar sanctifica chiar și pe cel rău... dacă cel rău ar putea fi lipsit de amestec. Așadar, puritatea, ca și sinceritatea, ar fi frumoasă mereu: pentru că sinceritatea interioară constă în a fi tu însuși, oricine ai fi, în a deveni ceea ce ești deja esențialmente, într-un cuvânt, în a te aprofunda. Oare această imanență nu e mai mult estetică decât morală? Și în sfârșit, așa cum modestia e întotdeauna o virtute, chiar dacă cel modest e un mediocru, așa cum curajul este frumos în sine, chiar atunci când e demn de o cauză mai bună, tot așa puritatea considerată în mod abstract pare să aibă o valoare anipotetică, oricare ar fi în rest calitățile morale ale omului pur. – De fapt, pentru purismul dialectic, puritatea are un sens ipotetic. Numai cu condiția de a identifica puritatea și simplitatea, impurul se definește ca un amestec a două ingrediente pure: dar aceste două purități produc mai degrabă un complex decât un amestec impur.

Impuritatea psihosomatică, dimpotrivă, ni se pare că rezultă din mixajul impurului cu purul și nu din amestecul a două purități: indezirabilul ce ne face impuri trebuie să fie el însuși impur. Chiar în cazul în care ceea ce ne infectează ar fi pur în sine, impuritatea compusului se răsfrânge asupra cauzei sale: de exemplu, femeia ni se pare impură deoarece, chiar dacă în ea însăși e pură, influența și seducția ei sunt preținsele cauze ale impurității bărbatului; degeaba ceea ce ne pătează albiciunea este simplu și clar, întotdeauna și oriunde necurăția compusului va influența principiul acestei necurății. Cel pur devine, așadar, impur nu prin amestecul cu cel pur, ci prin molipsire cu cel impur. De aceea, cei doi parteneri din simbioză nu sunt egali: ci, din cei doi, unul este recunoscut în mod tacit ca inferior, este un paria al purificării și, în consecință, plătește oalele sparte; cât despre celălalt, el iluminează trupul cu lumina lui, uneori chiar îl transfigurează, îl sanctifică și îl «demnifică», înainte de a fi el însuși purificat prin aceasta. Puritatea, care n-ar avea căutare dacă ar fi a trupului, devine extrem de prețioasă când aparține unui suflet pur... Ce altceva putem spune, decât că lucrul important este valoarea însăși sau subiectul valabil, și că puritatea este pur și simplu adjectivul acestui subiect și modul de a fi al acestei substanțe? Valoarea celui-ce-este-pur este în ea însăși fondatoare și prevenitoare; și, pentru că trebuie totuși să ne oprim, tocmai ea, această sursă valorizantă, va sparge cercul vicios axiologic și va sta la originea radicală a oricărei evaluări. Puritatea nu dă valoare decât la ceva care o are *deja*; și, de pildă, în lumea de dincolo, puritatea va da valoare sufletului separat pentru că, chiar din această lume și din starea de amestec, spiritualitatea are valoare... Puritatea nu are deci valoare decât pentru că ființa pură are deja. Doar puritatea n-ar fi de-ajuns pentru a pune în valoare viața spirituală, dacă din întâmplare sufletul însuși ar fi fără valoare: dar spiritualitatea fiind printre altele și prin ea însăși un ideal prețios, faptul că ea este lipsită de amestec îi sporește și mai mult prețul; puritatea nu schimbă răul în bine, ci permite binelui să se dezvolte fără opreliști și, prin urmare, să fie pe de-a-ntregul numai el însuși; puritatea nu creează valoarea, dar faptul de a fi pur, cu alte cuvinte concentrat, înnobilează și încoronează binele. Astfel, puritatea, prin ea însăși, este incapabilă să reabiliteze ceea ce nu ar avea valoare; iar ceea ce are, o are de la suflet, nu de la puritate. Așadar,

dacă este vorba despre un subiect indiferent în sine, cum e bunăoară albiciunea, faptul de a fi neamestecată nu o va pune în valoare, dimpotrivă! Puritatea va face acest subiect fad, insipid și incolor, și la fel de plictisitor ca un etern acord perfect, fără disonanțe și alterații. *A fortiori*, dacă ființa sau starea sunt deja, ca și răul, o contra-valoare, nu faptul de a fi pure le va face, în mod miraculos, valabile: dimpotrivă, puritatea va fi pentru ele o circumstanță agravantă! Oare un prost e mai puțin prost dacă prostia lui e fără amestec? E ca și cum am spune că ura este mai puțin veninoasă atunci când nu conține nici măcar un miligram de iubire... De fapt, în cazul unui prost, puritatea nu este decât o prostie în plus, după cum, în cazul unui om rău, ea înseamnă doar o răutate dusă la extrem: privind astfel, ar avea mai mare valoare câteva picături de bun simț la unul, un atom de bunăvoință la celălalt; sigur, prostia ar face bine să fie un pic impură, după cum ura, la rândul-i, ar face bine dacă ar fi ambivalentă, adică un pic îndrăgostită, amestecată cu iubire, contrazisă și atenuată de iubire, tot așa cum și plăcerea însăși ar face mai bine să fie fi impură! Pentru că, dacă binele se înrăutățește în stare de amestec, răul, dimpotrivă, se agravează în izolare. Iată, așadar, unde anume spiritualismul se înscrie în fals contra purismului: pentru trup, amestecul e mai bun – și deci raportată la valoarea propriu-zisă, puritatea este la fel de secundară ca și raritatea. Raritatea sporește prețul a ceea ce este deja apreciat în sine sau stimat pentru valoarea sa: dar dacă lucrul rar este prin el însuși fără valoare, așa cum e de exemplu o boală rară, faptul de a fi rarissim nu e de-ajuns ca să-i dea preț; indezirabilul rămâne indezirabil, chiar dacă e greu de găsit. Dimpotrivă, faptul de a deveni rar, micșorând oferta față de cerere, poate să facă dorit într-un mod mai deosebit ceea ce este deja valabil. Rarefacția nu este oare un fel de purificare? O mortificare ținând cont de cantitate? Un catharsis a cărui limită este unicitatea aritmetică? Invers, dacă înmulțirea înjosește sau depreciază lucrul valabil, ea nu e de-ajuns ca să anuleze în întregime valoarea acestuia: chiar dacă dezinteresul ar fi pe toate drumurile, chiar dacă eroismul a devenit tot mai frecvent, frumusețea morală n-ar fi mai puțin frumoasă dintr-atât! – Dacă puritatea are o valoare anipotetică, tocmai ființa pură este în mod condițional valabilă; dar atunci când ființa pură are în sine o valoare incondițională, puritatea devine normativă în mod ipotetic.

Puritatea anipotetică a lui a fi-fără este obiectivul unui «criticism» care mai ales caută să disocieze naturile simple și distincte; dar ființa pură este obiectul unei filozofii morale. Or, există perfecțiuni atât de intime legate de puritate încât starea pură, în cazul lor, se identifică cu însăși excelența și regăsește astfel un sens categoric: bunăoară, nu putem concepe iubirea decât pură; iubirea pură este așadar pură în ambele sensuri, ipotetic și categoric, mai întâi prin aceea că e scutită de ură și apoi prin valoarea sa absolută sau maximă; în primul sens, o iubire pură fără amestec de ură nu e mai pură decât o ură pură fără amestec de iubire; pentru că, dacă puritatea, proprietate reciprocă și relativă, nu e nimic mai mult decât a fi-fără, altruismul fără egoism și egoismul fără altruism au aceeași valoare, după cum valorează la fel negrul absolut și albul imaculat; dar, în cel de-al doilea sens, albul are privilegiul purității cu drepturi depline; în al doilea sens, iubirea pură sau, ceea ce înseamnă același lucru, puritatea îndrăgostită, încă rămâne o virtute sublimă: căci dacă raritatea nu pune în valoare decât lucrurile deja valabile și dacă fidelitatea depinde de valorile cărora le ești fidel, valoarea iubirii este exaltantă întotdeauna, fie că ființa iubită e demnă sau nu de a fi iubită. Sigur, puritatea poate înfrumuseța orice virtute; dar, în definirea iubirii, «Pur» este un epitet atât de firesc, încât adjectivul coincide într-adevăr cu esența. Vom vorbi ceva mai departe despre această puritate intențională, al cărei adevărat nume este Inocență și care este toată o mișcare. Până aici nu era vorba decât despre substanța spirituală. Dar deja valoarea subiectului pur, când sufletul este acest subiect, se poate răsfrânge asupra proprietății abstracte sau adjectivale, ce constă în a fi fără adaos, fără amestec. În însuși idealul castității, spiritualitatea e aceea ce transfigurează ființarea-fără și tocmai ființarea-fără devine o virtute. Ce să înseamne asta, decât că luciditatea simplistă a purismului ne trimite deja la o morală și presupune deja privilegiul moral al sufletului pur?

7. Dualul și pluralul; Totul sau Nimic

Dualismul a fost mai întâi, ca doctrină morală și religioasă, un refuz al vieții duble și o dorință de dedublare, prin urmare o «haploză»: diada trimite la monadă! Aceasta înseamnă că

dualitatea dualismului moral este mai degrabă o *disjunctie* decât o *dualitate*: există nu un paralelism de principii coexistente (deoarece unul singur este principiu cu adevărat), ci o alternativă sau o bifurcație propusă alegerii noastre; nu simbioză, ci opțiune. Catharismul, organizând fuga noastră din lume, pune accentul pe suflet: sufletul este Binele; celălalt, fie că este trup sau parte femeiască, celălalt este răul, contra-principiul, râiosul plin de toate bubele – și nu e decât un singur Altul, *alter* sau ἕτερος. Această polaritate cu sistem de referință are ceva maniheist. Principiul plăcerii, al instinctului și al simțurilor trimite la principiul trupului, corporalitatea la principiul numit Materie, iar materialitatea, în sfârșit, la principiul principiului acestui trup, la contra-principiul prin excelență, la diabolica ipostază numită Rău; intervertire analogică și aproape nocturnă a pozitivității supreme⁴⁵, Răul desemnează ceea ce devalorizează orice valoare, după cum Binele este cel ce face ca orice valoare să fie valabilă; primul este deci față de cel de-al doilea ceea ce negativitatea înfirmă este față de suprema pozitivitate. Din aproape în aproape și printr-o regresie asimptotică, Plotin atinge, la orizont, limita ultimă a contra-valorii; dedesubtul plăcerii, al trupului și al materiei se află Răul, Josul absolut dincolo de care nu se mai poate coborî: o dată ce am admis diavolul, care e corupătorul tuturor corupătorilor și personificarea mitologică a contra-principiului, trebuie să ne oprim! Pentru că această rea-voință absolut inițială este propria-i cauză, pentru că acest prim inspirator metaempiric al relelor voințe este el însuși un principiu ireductibil, arbitrar și gratuit; inițiativa radicală a începutului pe de-a-ndoaselea este, așadar, pur tragică. Și fiindcă că o bunătate absolută nu poate constitui obiectul decât al unui imperativ categoric, răutatea pură ne este astfel interzisă de un «prohibitiv» categoric și de un veto necondiționat. Toate felurile de simetrie antropomorfe și de antiteze pitagoreice, cum sunt acelea ale masculinului și femininului, ale luminii și întunericului, ale dreptei și stângii, contribuie la întărirea marelui contrast moral ce stă la baza dualismului.

Morala nu începe efectiv decât o dată cu polaritatea Binelui și a Răului; adică ea cere două principii, și nu mai mult de două! Niciodată mai mult de două, dar niciodată mai puțin... Mai puțin – ar fi monismul Paradisului sau al Infernului, regatul inocenței fără

umbre sau disperarea răutății pure, domnia Grației sau tragicul absolut. Mai mult, ar însemna regimul tranzacției și al nenumăratelor compromisuri, atenuarea opțiunii, alternativa devenită imprecisă, voința dispensată de a alege; căci dacă un principiu unic înăbușă acel ὄγόν, lupta morală, încă din fașă, trei principii vor destinde tensiunea și vor negocia deja pacea; adică, cele două extreme pactizează prin intermediul și datorită mediației termenului de mijloc. Chiar mai mult: numai gândul că s-ar putea să existe un al treilea termen, *tertium quid* sau *neutrum*, un al treilea regat ce n-ar fi *nici unul, nici celălalt*, acest gând «neutralist» este, fără altă mijlocire, deja imoral în el însuși! Gândul că s-ar putea să existe probleme indiferente binelui sau răului, un fel de zonă dintre pe care polaritatea etică n-ar privi-o de loc, într-un cuvânt niște situații în care am putea să nu luăm decizii pentru sau contra, să nu ne angajăm sau să ne «îmbarcăm», gândul acesta abstentionist și imparțial este deja un indice de diletantism; și, în acest caz, degeaba continuăm să diferențiem Binele și Răul, așezându-le de-o parte și de alta a marii mlaștini, pe cele două aripi ale zonei neutralizate: această distincție nu mai este o opoziție *contradictorie*, pentru că ea a încetat de a împărți tot universul spre folosul ei; și nu mai este, așadar, nici o opoziție *drastică*, gata să ne oblige să milităm în una dintre cele două tabere; Binele și Răul sunt, într-adevăr, bine și rău pentru că exclud însăși posibilitatea unui intermediar și ne constrâng la alegere. Așadar, Binele nu mai este Bine dacă, contravenind principiului Mediului-exclus, încetează de a mai fi non-răul; morala nu mai este morală, adică universală, competentă peste tot unde se pune în discuție ceea ce e omenesc, dacă binele și răul încetează de a acoperi totalitatea universului și a vieții, dacă o stare-tampon le separă; chiar mai mult – nu mai există morală deloc dacă problema morală este o problemă specializată, localizabilă, circumscrisă într-un anumit resort, așa ca arta dentară sau tehnica viorii. De îndată ce admitem, o dată cu «trialismul», o zonă amorală, un Nici-unul-nici-celălalt, în care indicativul înlocuiește imperativul și prohibitivul judecăților de valoare, ușa rămâne deschisă diletantismului pluralist; devenind simple opuse, extreme acute în interiorul unei contrarietăți relative, având de acum înainte un teren comun între ele, binele și răul nu mai sunt decât două varietăți eterogene, două nuanțe

susceptibile de nenumărate combinații. – Sau unul sau celălalt, și, prin urmare, tot unul sau tot altul: exclusiv unul sau absolut altul! Dar, pentru că nu există decât un singur altul, această disjuncție exhaustivă se reduce în mod necesar la un ultimatum, la totul-sau-nimic. Extremismul stoic exprima sub formă de paradox ceea ce, de la Kant încoace, ne-ar apărea mai degrabă ca o evidență ironică și foarte rigoristă: egalitatea tuturor greșelilor, fie ele păcate grase sau veniale. În virtutea acestei înțelepciuni perfecte și întotdeauna integrale⁴⁶, acela care e și-bun-și-rău este rău; cel ce e totodată pur și impur este *ipso facto* impur, pentru că, dacă ar fi pur, ar fi *pur pur și simplu*, pur fără post-scriptum sau clauză restrictivă, pur fără rezerve și fără gânduri ascunse. Bunătatea Binelui, «superlativitatea» absolută a purității-pur-și-simplu nu ne permit să trișăm cu alternativa... Chiar și răul-necesar, ce poate trece drept un teren neutru între bine și rău sau o «crazie» a răului cu binele, răul necesar *este un rău*; iar acest rău nu este în mod relativ sau pragmatic un bine decât pentru că este, în lumea noastră mărginită, condiția și acompaniamentul obligatoriu al binelui, mijlocul de a obține o mediere, vai! prețul plătit pentru o imperfecțiune constituțională; dar filozofia toleranței însăși, care îl declară necesar, nu merge atât de departe încât să considere acest rău un bine, nici acest blestem o binecuvântare! Răul cel mai mic nu este un bine, răul cel mai mic este un rău, iar zona de toleranță unde sălășluiește el nu e deloc o zonă de mijloc între Veto și Imperativ. Se va pune, poate, în evidență faptul că ființa psiho-somatică, prin natura ei dublă sau amfibie, reunește în ea însăși cele două emisfere, diurnă și nocturnă, ale existenței: cea care ar trebui să fie sau una sau cealaltă, ar putea fi de fapt și una și cealaltă! Nu poți trăi cu un râios fără să iei păduchi de la el; iar contaminarea este efectul obișnuit al coabitării... Dar tocmai esența dualismului constă în a atribui o existență sfâșiată aceluia ce este pe jumătate de un fel și pe jumătate de altfel: amfibia, trăind de două ori în același timp, nu transcende cu adevărat principiul contradicției, care interzice doar aceluiași să fie laolaltă bun și rău pe toată întinderea lui; nu aceeași parte din ființa noastră este scufundată în întuneric și apoi iese la lumina zilei; asemenea lui Iov zăcând în gunoi, putem fi legați de pământ prin partea de jos, dar capul îl ridicăm spre cer. Bun-răul este deci mai degrabă

hibrid decât ambivalent! De aceea, nu cel bun este în mod irațional rău, nici cel rău nu este în mod paradoxal și misterios bun: cel bun este bun și cel rău este rău, după cum o cer principiul de identitate și separarea univocă a contrariilor. – Și chiar dacă n-ar exista două principii substanțiale, ar fi cel puțin două limite și două direcții inverse, corespunzând unei dualități a tendințelor; chiar dacă nu există nici Sus, nici Jos absolut (pentru că orice altitudine, chiar înaltă, trimite la o altitudine și mai înaltă, și orice infinitate la o infinitate și mai profundă), chiar dacă nu există nici înălțime «în sine», nici josnicie în act, există cel puțin intenția de a urca și intenția de a coborî, care sunt mișcări morale îndreptate în sensuri contrare. Fiecare din aceste intenții se divide în altele două la rândul-i, în așa fel încât nu numai una o contrabalansează pe cealaltă, dar și polaritatea fundamentală se reproduce în fiecare, firească în intenția coborâtore, contra naturii și încordată în intenția morală: dublul tropism, pozitiv și negativ, în virtutea căruia omul natural spune da plăcerii și nu datoriei, este dezavuat de cerința dublă și violentă în virtutea căreia omul supranatural spune da datoriei și nu plăcerii; imperativul, spunând nu lui da și da lui nu, inversând semnele Plus și Minus ale tendinței, contrazice atracția firească și aversiunea firească. Această chiasm al cerinței și al tendinței creează un efect de relief specific moral: dubla ambivalență a plăcerii și a idealului sfășie voința noastră fisurată... Voința cea bună, de îndată ce e afirmată, împarte în două, ca și cum ar lăsa o umbră, posibilitatea existenței relei voințe; iar reaua voință presupune imediat ca pe un corelat, posibilitatea existenței celei bune. O voință ce nu poate fi decât bună, ca în optimismul intelectualist al lui Socrate, o voință ce și-a pierdut umbra, o voință în mod obligatoriu binevoitoare, nu mai este deloc voință, adică un liber arbitru capabil de păcat: cel mult ea poate fi adeviziunea unui «automaton spirituale» la un bun recunoscut în mod distinct. Voința nu poate exista fără bifurcația, sau, așa cum credea Jakob Böhme înaintea lui Schelling⁴⁷, fără dubla putere a lui da și a lui nu; asemenea lui Heracle al lui Prodicos la încrucișarea drumurilor, voința este liberă să aleagă binele sau răul. Se știe că Bergson considera această întretăiere a celor două posibilități ca pe un idol spațial: totuși, tocmai pornind de la divergență maniheismul moral își reprezintă dualitatea. Voința le

poate pe amândouă, dar nu face decât *una din două*; voința poate și una și cealaltă, dar ea face, *a posteriori*, una sau cealaltă; una și cealaltă nu sunt conjugate decât potențial, în puterea de a alege: ele se desfac în actul o dată ales, ceea ce înseamnă întotdeauna *una din două*. Există, așadar, o indiferență a liberei alegeri, dar nu există o zonă neutră, deoarece această indiferență punctuală este tocmai sursa disjuncției etice.

Așteptând ca punctul de vedere al intenției să ne conducă la totul-sau-nimic și la caracterul instantaneu al alegerii, trebuie să cercetăm în ce fel omul adoptă uneori un *modus vivendi* cu contradicțiile lui interioare, și cum anume i se întâmplă să se creadă copleșit de acestea.

Note

1. *Enneade*, IV, 8, 4, 1. 31-33. E. Bréhier traduce *παρὰ μέρος* prin «în parte»: mai degrabă *κατὰ μέρος* ar avea acest sens. Însuși Bréhier, de altfel, vorbește despre o alternanță în nota lui la IV, 8 (ed. Budé, t. IV, p. 213 și p. 211, n. 2 despre Philon Evreul).
2. Erwin ROHDE, *Psyché*, trad. Aug. Reymond, p. 363.
3. *Phaidon*, 62 b.
4. *Gorgias*, 493 a. Cf. 523 d. *Phaidon*, 82 e : εἰργμός. *Cratylus*, 400 c: δεσμωτήριον. Cicero, *Tusculanes*, I, 30. Maurice de Gandillac citează în această privință un vers din imnul apolinic al lui Porphyry, v. 45 (*La Sagesse de Plotin*, p. 32, n. 1).
5. *Phaidon*, 82 e (κυλινδουμένη...).
6. *Enneade*, IV, 8, 1.
7. Cf. *Phaidon*, 65 a, 66 e: μετὰ σώματος. Și a se compara cuvintele: ὁμιλεῖν (67 a), κοινωνεῖν (*ibid.* Și 65 c), συνεῖναι (66 b: συμπεφυρμένη). PLOTIN, *Enn.*, I, 6, 5; III, 6, 5; IV, 7, 10.
8. Închidere : *Cratylus*, 400 c (περιβολος). *Phaidon*, 82 e: εἰργμός.

9. Bergson, «La Perception du changement» (*La Pensée et le Mouvant*, p. 163).
10. *Psyché*, trad. Aug. Reymond (1928), pp. 321-328.
11. în ceea ce privește legătura dintre puritate și înălțime (ușurătate), v. savanta lucrare a domnului Louis MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la poésie des Grecs*, p. 151 (impurul este de pământ : γεώδες, pentru că pământul este jos). Cf. PLOTIN, *Enneade*, III, 6, 5; IV, 7, 10.
12. *Isaia*, 1, 25 (Septuaginta: πυρώσω εἰς καθάρων). Cf. 6, 7.
13. *Phaidon*, 62 d-e, 65 d. Ἀποδημία: 61 e, 67 b. *Theaitetos*, 176 a-b: ἐνθὲνδε ἐκεῖσε φευγεῖν ὅτι τάχιστα.
14. *Enneade*, V, 3, 10.
15. *Phaidon*, 66 d-e.
16. *Essais*, II, 20.
17. *Enneade*, III, 8. Cf. ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, I, 5 și V, 7. PLATON, *Theaitetos*, 172 c-177 c.
18. Ἔργα καὶ ἡμέραι, 112 (ἀκηδή).
19. Cf. PLOTIN, *Enneade*, I, 7, 3.
20. *Phaidon*, 64, c, 65 c, 82 d.
21. Ἀπολύειν 64 e, ἐκλύειν 67 d, cf. *Republica X*, 611 c.
22. L. CHESTOV, *Le dépassement des évidences (Sur les balances de Job)*, Paris, 1929, edit. rusă, p. 27 sq.); citat în *Gorgias*, 492 e; și *Phaidon*, 67 d cf. *Romani*, 7, 24.
23. *Phaidon*, 67 d, cf. 64 b.
24. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 7.
25. Ἀπαλλάττεσθαι: *Phaidon*, 66 a, 68 a, 80 e. Ἀπαλλαγὴ 64 c, 70 a. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5.
26. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5 μονούμενος μὲν τῶν ἄλλων αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ. III, 6, 5: μόνη, și IV, 7, 10: μεμονωμένον.
27. Ἀφαίρεσεις: *Enneade*, III, 8, 10 (ἀφελὼν τὸ εἶναι); V, 3, 17 (ἄφελε πάντα); V, 5, 13 (πάντα ἀφελών); VI, 8, 21 (τὰ ἄλλα πάντα ἄφες). Cf. VI, 9, 9: ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ. Și I, 6, 5. III, 6, 5. IV, 7, 10.
28. *Phaidon*, 67 c. Cf. 70 a, 80 e, (συνηθροισμένη), 83 a (ξυλλέγεσθαι).
29. *Enneade*, IV, 8, 1.
30. *Facerea*, 3, 19 și 2, 7.

31. *Phaidon*, 67 a, 76 c.
32. *Phaidon*, 72 b. Cf. 71, e : ἀνταποδιδόναι.
33. PLOTIN, *Enneade*, I, 2, 1 : εἰ πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν, ἡ καθαρισὶς ἤρκει... : τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθόν.
34. *Ecleziastul*, 1, 9.
35. κύκλου λῆξαι, fr. 226 citat de RHODE, *op. cit.*, p. 365, n. 1 și p. 370, n. 3, p. 364, n. 1: ὁ τῆς μοίρας τρῶχος.
36. G. GRUA, *Textes inédits*, I, p. 263.
37. *Etica nicomahică*, VI, 2, 1139 b, 6-10.
38. *Luca*, 15, 24; 15, 32.
39. χαρῆναι, *Luca*, 15, 32.
40. *Phaidon*, 64 c, 65 c, 67 c, 67 e, 83 b.
41. *Phaidon*, 65 a.
42. Epistola a III-a către Meneceu, 124; Κυρία δόξα 2 (Usener, 60, 15 și 71, 6).
43. V. fr. 323 (de opus lui II fr. 72 *sub finem*; cf. L. BRUNSCHVIG, *Blaise Pascal*, 1953, p. 24).
44. Jean FALLOT, *Le Plaisir et la Mort dans la philosophie d'Épicure*, Paris, 1951.
45. PLOTIN, *Enneade*, I, 8.
46. V. Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (1953). Și cf. Jean BRUN, *Le Stoïcisme* (1958).
47. Cf. Alexandre KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme* (1929), p. 490.

Capitolul III

DE LA COMPLEXITATE LA CONFUZIE

Alternativa între pur și impur devine mai puțin tranșantă începând cu momentul când disjuncția dualistă cedează locul complexității pluraliste: purul nu a devenit impur contrac-tând o alianță cu un corupător, ci el este deja cel puțin compus, dacă nu impur pe dinăuntru; cel simplu este, intrinsec, mai mulți. După opțiunea simplistă și intransigentă pe care dualul ne-o impune, pluralul pare compatibil cu nuanțele, cu compromisurile, cu subterfugiile; într-adevăr, pluralismul spune da pluralității, acolo unde dualismul spunea nu dualității; pluralismul este o acceptare și o afirmare, în timp ce dualismul este un protest.

1. Posologia complexității

Există un dualism care e un pluralism elementar și care implică o operație de simplificare; pentru acesta, dualitatea nu mai este un dual, nici o diadă, ci un duet, pentru că nu e decât cel mai simplu plural: pluralul în doi! Tensiunea dramatică scăzând, o dată cu dispariția fobiei cărnii, vom numi dualism conștientizarea dualității și împăcarea lui «homo duplex» cu dubla sa existență: a distinge net două substanțe pe care monismul le confundă,

înseamnă să vrei unitatea nu în confuzie, ci în claritate; înseamnă să vrei simplitatea critică și transparența. Cel ce are grijă să nu amestece modurile gândirii cu cele ale întinderii, să nu trateze psihia ca un fizician, nici *physis*-ul ca un psiholog, cel ce respectă paralelismul evitând chiasmul, dând fiecărei substanțe ce-i al ei, acela va trăi pur în plină dualitate, pur chiar de pe această lume, pur într-o lume impură; cel care, adaptat la regimul paralelist, se instalează hotărât în existența mixtă și gândește distinct modurile unirii și comunicarea dintre substanțe, acela va trăi o viață nu sfâșiată, nici sfârtecată, ci relativ simplă și tot atât de armonioasă ca un contrapunct pe două voci. Prin mijlocirea acestei precauții speculative, filozofia naturilor simple și a ideilor distincte face să se audă consonanța ascunsă din complexitatea polifonică a amfibiei; ființa psihosomatică va fi tot atât de simplă ca un suflet fără trup. Dualitatea nu mai e un blestem și un pericol permanent de corupție, ea este însăși structura ființei duble. – Conversiunea dualului în plural exprimă faptul că simplismul grandios întemeiat pe simetria pasională a principiilor se eclipsează în fața preocupării sincretiste a complexității constitutive. Nu că aceasta din urmă l-ar urma întotdeauna pe cel dintâi de-a lungul istoriei: numele unei doctrine relativ decadente din Antichitate este Maniheism și viceversa, filozofia pluralistă a amestecurilor concrete apare dinainte de Socrate, în special la Anaxagoras; se întâmplă de asemenea ca pluralismul și antiteza dualistă să coexiste în aceeași doctrină... Oricum ar fi, atenția acordată pluralului este un mijloc de a eluda alegerea sfâșietoare; distracția pluralului ne dispensează de opțiunile tranșante. Dacă admitem că dualismul etic este constituit pe dipticul zi/noapte, pe contrastul sumar alb/negru, pe antiteza razelor și a umbrelor, într-un cuvânt, pe un efect de relief, vom putea spune că pluralismul estetizant iese în întâmpinarea varietății nenumărate de nuanțe. Morala condamnă sau aprobă intenția, după cum intenția este bună sau rea, dar ea nu pierde timpul confruntând mostre ale calităților, nici degustând diferite arome; însăși subtilitatea ei constă în a denunța impuritatea unei conștiințe așa-zis imaculate, întunecimea funciară a unui suflet specios de candid – pentru că un suflet tulbure este ca o curățenie îndoielnică: deja murdărită, pătată, blestemată și neagră ca iadul! Psihologia e cea care va reabilita tonurile de

cenușiu și diversitatea sensibilă; psihologia este nuanțată, deci indulgentă, și ține cont de factorii circumstanțiali inerenți oricărei situații omenești și acceptă complexitatea caracterologică și-și gradează la nesfârșit judecățile. Oare circumstanțele «atenuante» nu sunt pentru psiholog ceea ce degradeurile sunt pentru pictor, un mijloc de a nuanța întunecimea păcatului și albiciunea inocenței cu tentele mai mult sau mai puțin deschise, mai mult sau mai puțin închise ale motivelor indifferente? Pentru pictor și mai ales pentru cel impresionist, antiteza maniheistă și tensiunea contrariilor și marea dihotomie elementară ce constituie esența moralei devin vagi și își pierd tăișul: între extremele acute, pictorul înmulțește trecerile făcute pe nesimțite și tușele delicate; între umbră și lumină este treaba lui, treaba lui de pictor să insereze cât mai multe semi-tonuri posibile și tonalități intermediare; el amestecă culorile pe paletă pentru a nuanța polaritatea simplistă a luminii și a întunericului: căci culorile nu sunt altceva decât niște modalități ale luminii. Peisajul pluralismului nu este acel clar-obscur maniheist, în care obscurul și clarul se înfruntă în opoziția lor ireductibilă și insolubilă, ci mai degrabă penumbra, care e un amestec de zi și nopți, penumbra în care lumina și întunericul se întrepătrund în doze variabile pentru a da naștere tuturor eclerajelor și întregii game de apusuri și răsărituri. Sau, dacă preferăm alte imagini: ființa complexă nu se mai îmbracă «în alb și negru»; veșmântul ei este la fel de pestriț și multicolor ca și curcubeul. Percepțiile macroscopice, la Leibniz, se estompează în masa micilor percepții insensibile ce formează fundalul continuu al experienței; și, de asemenea, a multiplica circumstanțele atenuante și tranzițiile infinitezimale – este activitatea căreia i se consacră optimismul Armoniei în marea frescă numită Teodicee: răul este un bine mai mic, o umbră plăcută pe tablou, un degradeu nostim, iar antiteza binelui și a răului nu este cu mult mai tranșată decât cea dintre cald și frig. Kant, el însuși autor al unui eseu asupra «mărimilor negative», va contesta posibilitatea de a reduce inversarea dramatică a principiilor ținând cont de eșalonarea continuă a gradelor: oare tratatul lui despre Religie nu vorbește despre răul radical, despre lupta principiului bun contra celui rău și despre împărăția lui Dumnezeu pe pământ?

Posologia, ce răspunde printr-o precizie cantitativă la ipotetica întrebare *Cât*, admite faptul complexității ca fiind de la sine înțeles: când ești ocupat să numeri picăturile și pilulele, nu mai ai timp să te lamentezi asupra decăderii, nici să problematizezi originea radicală a amestecurilor; dozajul este contemporan cu o modernitate impură, în întregime adaptată la impuritatea ei. Măsurătorile intervin secundar, când zarurile sunt deja aruncate, când omul este sigur sortit unei vieți mixte; metreticianul a pus doliu unității și simplității ființei noastre; el nu-și pune nici o întrebare de principiu asupra rațiunilor etico-metafizice ale amestecului, nu întreabă, de exemplu: de ce amestecul de față și nu altul? Și de ce, în general, ființa amestecată, și nu ființa simplă? Ci rămâne hotărât în deplină prelungire empirică, fără a contesta firescul existenței amestecate. – Oare în această adaptare la pluralitate nu se găsește un element de resemnare? Conversia morală este legată de problematizarea metafizică: dacă amestecul rezultă dintr-un păcat, amestecul este contingent și prin urmare simplificabil: căci, atunci când repunem mereu în discuție rațiunea de a fi a unei vieți mixte, tocmai necesitatea mixtiunii, în general, se pomenște zdruncinată; o voință poate desface ceea ce tot o voință a făcut! Dacă, dimpotrivă, originea mixtiunii rămâne ascunsă într-o eternitate imemorială, conștiința, descoperindu-se mereu posterioară faptului împlinit și mereu în întârziere față de apriorismul complexității, vede cum îi scade puterea de a remedia situația. Să fim bine înțeleși: chiar în acest ultim caz ar mai fi lăsată o anumită marjă de speranță pentru activismul omului tehnic, inginer și chirurg, pentru terapeutica bisturiului și a cauterului; analiza medicală, bunăoară, nu e oare preludiul unui tratament curativ ce va normaliza compoziția sângelui? Filozofia mixturilor, chiar dacă se resemnează la quodditatea mixtiunii, nu-și pierde speranța de a perfecționa aliajul, de a combina mai bine amestecul, de vreme ce e vorba despre un amestec, de a modifica ingredientele amalgamului. Platon, în ultimele lui dialoguri, este mai mult ca oricând pasionat de pedagogie, de ortopedie, de eugenie și de medicină: *Philebos* ne propune un clasament normativ al valorilor și o etică a amestecului înțelept și frumos; *Politica*, ce definește arta de a combina, a întrețese și a încrucișa firele tramei sociale, prevede o triere și o selecție: acela

care, prin unirea și asocierea temperamentelor contrare, urzește țesătura cetății, va ști să elimine pentru a îmbunătăți... Nu, cel ce educă nu-și abandonează speranța de a influența destinul! și totuși, dacă posologia ipotetică a modernilor nu renunță la a transforma viața mixtă, își va pierde speranța de a domina compusul căruia îi dozează componentele: ea nu mai speră, în general, să revină asupra faptului însuși al amestecului, nici să conteste pluralitatea pluralului sau complexitatea complexului, nici să readucă făptura la simplitatea ei din prima zi; de aceea, înclină să justifice existența concretă și impură în ansamblu, așa ca Teodiceea lui Leibniz, care vai! cu atâta ușurință se abate de la pretențiile sublime ale catharismului. Omul renunță atât la a se izola de un univers sociofizic cu care este solidar, cât și la a-și desprinde sufletul de trup: în ambele cazuri, interdependența e recunoscută ca fiind inextricabilă. Filozofia mixturilor rămâne, deci, la suprafața destinului: ea calculează, măsoară, cântărește; intervine atunci când apa și vinul sunt de mult amestecate în vase și când nu se mai pune problema, ca în farmacopee, decât de a stabili titrajul sau conținutul în alcool al amestecului, renunțând fie la vinul pur al integrității, fie la apa pură a inocenței. Nu mai avem ambiția de a converti amestecul pe de-a-ntregul printr-o transmutare radicală sau, mai bine, printr-o adevărată transsubstanțiere; dar putem spera ca, în regim eudemonic, să-i aducem acestui amestec câteva mici îmbunătățiri de detaliu; dacă cel impur se instalează definitiv în impuritatea lui, fără a mai repune în discuție originea radicală a vieții mixte, el va obține fie prin tatonări și retușuri succesive, fie printr-o minuțioasă precizie, amestecul bine dozat numit viață fericită. Cel ce a renunțat la marea libertate quodditativă a lui da-sau-nu încă mai păstrează o anumită latitudine superficială în aranjarea elementelor, în remanierea părților, în combinarea ingredientelor, a caloriilor sau moleculelor; jocul acesta al răbdării cu elementele este o distracție ce nu-ți dă bătaie de cap... Când te-ai desemnat să nu mai fii metafizician, încă mai rămân zile frumoase pentru rutina empiricilor și a droghiștilor!

În acest joc al intelectului cu variatele combinații ale unei combinatorii, citim mai întâi curiozitatea diletantului care se amuză să meșterească din nou întregul pornind de la elementele-i simple, și apoi citim un efort științific și speculativ pentru a analiza

în mod reductiv compoziția amestecului concret. Prin diletantism trebuie să înțelegem aici nu gustul pentru diversitatea calitativă a tonalităților și a nuanțelor, fiecare calitate fiind trăită în specificitatea ei ireductibilă, indivizibilă, incomparabilă, ci mai degrabă gustul pentru amestecuri; nu, așa ca la Bergson, căutarea percepției pure, adică pure de orice amintire ce i s-ar asocia (căci așa este mai degrabă nevinovăția virginală, așa casta ingenuitate a unei viziuni artistice), ci gustul pentru dozaj și pentru alchimie; amatorul de mixturi concrete s-ar interesa nu de percepția pură, ci mai curând de percepția impură împănată cu amintiri, sau de amintirea impură întrupată în percepție. Platon compară legislatorul cu pictorii ce frământă culorile pe paletă (ξύμμεινόντες τε καὶ κερωνύοντες)¹, pentru a compune tabloul Statului. Mai ales ideea de complexitate revelează o atenție îndreptată în special spre structura și constituția firească a ființelor; altfel spus, starea de compoziție este, pentru pluralism, o stare constituțională și structurală; așadar, pluralitatea nu mai este o nenorocire, nici un accident adventice, așa cum ar sugera chiar cuvântul *ingredient*: pe ea se bazează edificarea pozitivă și structura intimă a oricărei ființe. În mulțimea componentelor eului, cum s-o recunoști sau s-o izolezi, bunăoară, pe cea care este în mod deosebit eu? Elementul aborigin se ascunde bine în masa conținuturilor alogene, devine aproape infinitezimal și chiar mai greu de găsit decât un american «pur» la New York. Dar cum, pe de altă parte, eul golit de toate conținuturile pe care le primește ar fi un manechin inert sau o fantomă inconsistentă, trebuie neapărat să recunoaștem în el paradoxul oricărei «sinteze»: eul este în același timp rezultanta propriilor sale componente și ceva cu totul diferit, care nu este unul din elementele amestecate, cutare sau cutare, ci un nu-știu-ce unic, de neatins și impalpabil, situat la infinit, în miezul ipseității. Dacă eul este un anumit mod de a lua asupra-ți ideile cuiva, credințele altcuiva, tendințele ereditare ale rasei, prejudecățile castei, nu mai putem separa veșmintele luate-n spate de modul în care au fost îmbrăcate. Și, tot așa, caracterul meu este modul original în care îmi aparțin nenumăratele împrumuturi, felul în care fac să fie ale mele gesturile imitate, gusturile împrumutate, înclinațiile contractate. Peripateticianul Teofrast, compunându-și galeria de tipuri etologice, descrie trăsăturile variate ce alcătuiesc

cutare sau cutare caracter. Oare caracterul nu este creuzetul în care se amestecă componentele unei idiosincrazii individuale? – Pentru dualism, dualitatea este principiul duplicității și, prin urmare, al minciunii, pentru că duplicitatea, opacitate interioară, cere să fie simplificată și psihanalizată. Complicația mincinoasă, făcută din gânduri și calcule ascunse, este deci o duplicare gratuită, accidentală și adventice: este dedublarea ușor de evitat a unei ființe, a cărei vocație originară este simplitatea și care, în mod secundar, se pliază pe sine, din scrupulozitate; această pliere diabolică pune probleme și, pentru că nu se explică de la sine, cere, ca și păcatul, să se dea socoteală de ea. Așadar, dacă simplitatea se află la discreția celei mai mici intruziuni, dualitatea nu e mai puțin instabilă, nici mai puțin provizorie: acestea sunt subînțeleșurile unei doctrine ce este simplistă prin idealul ei și dualistă în constatări și care nu admite nici mixturi concrete, nici amestecuri stabile, nici complexe transparente. În filozofia puristă, bunătatea umană este întotdeauna impură, întotdeauna murdărită de elemente alogene, iar în filozofia mixturilor, răutatea, mai degrabă, nu e niciodată răutate pură și goală. În ambele cazuri, impurul este intermediar între cele două extreme; dar, în primul caz, complicația este o cerință de simplificare, pentru că ea pune în joc vinovăția noastră; iar în al doilea caz, complexitatea justifică indulgența, pentru că ea face cunoscută inteligibilitatea pluralului și îi consacră integrarea. Optimismul funciar metafizic al puristului merge mână-n mână cu o severitate mizantropică, ce ne impune rigorile ascetismului și ale mortificării, în așteptarea soluției radicale a morții; invers, pesimismul metafizic al unei doctrine ce admite iremediabila complexitate a amestecului și renunță la a-l purifica pe cel impur, acest pesimism își are perechea în grija pedagogică de a înțelege, de a scuza, de a se adapta... Se poate și mai bine: dozajul rațional, adică proporția fondată pe «*ration*», a cărei consecință este, poate, raționarea, cu siguranță, nu volatilizează dintr-o dată complexitatea, dar cel puțin implică o ordine: iar ordinea nu este ea unitatea unei pluralități? Determinarea și măsurarea acestei ordini imanente oricărei dezordini au făcut obiectul matematicii leibniziene: prea pluralist pentru a înghiți dintr-o dată mulțimea nenumărată a cantităților imperceptibile, pentru a reduce sumar ireductibilitatea răului, Leibniz preferă să

le regăsească inteligibilitatea la infinit; așa cum disonanțele și notele false se integrează în «*concordia discors*» a Armoniei, tot așa imperfecțiunile universului se integrează într-o ordine rațională, în care înțeleptul recunoaște cea mai bună lume posibilă. Platon, cel din *Republica*, mai atent la multiplu decât în *Phaidon*, clarifică prin conceptul pitagoreic de Armonie² raportul dintre muzică și gimnastică, cel dintre Cumpătare și Curaj, natura însăși a Cumpătării, ce realizează înțelegerea perfectă dintre cele trei clase sociale, în sfârșit, și mai ales, funcția sintetică a Dreptății: într-adevăr, sufletul nu mai este neted, peste tot la fel și transparent, ci se articulează în trei părți, dintre care două sunt iraționale; sufletul este alcătuit din trei părți, iar virtutea din patru; Statul, la rândul lui, nu mai este un bloc monolitic, nici o cetate diafană, ci un cosmos de activități eterogene, complementare și solidare. Dreptatea constă în apropierea și specificarea activităților (οἰλαιοπραγία), după cum nedreptatea constă în confuzie (πολυπραγμοσύνη și ἄλλοτριπραγμοσύνη, ταραχή și πλάνη, μεταβολή), care este ingerință și interferență, profesiile împiedicându-se una pe alta și atribuțiunile încălecându-se. Ideea unui tot armonic, ținând de ordinea plurală și corală bazată pe potrivirea părților (ἡρμουςμένον) și devenită una din plural (ἐν γενομενον ἐκ πολλῶν)³, rezolvă, la urma urmei, disjunctia dintre Unul și Mai Mulți ce va constitui preocuparea din *Philebos* și conjură monismul mistuitor al lui Parmenide. Octavă perfectă sau consonanță a disonanțelor, armonia nu este, oare, simplă în chip complex? Armonia nu ține de nici o notă în particular, și totuși, dacă scoatem o singură notă din complexul sunetelor simultane, armonia devine cu totul alta. Ideea modernă a organizării exprimă de minune stabilitatea și consistența structurilor complexe, în același timp în care face caducă alternativa pur/impur... Acestei metretici a amestecului frumos îi corespundea în Grecia idealul unei înțelepciuni mijlocitoare, căreia moralității îi determină titrarea: numele ei a fost Moderație (σωφροσύνη). Ființa compusă este perfect adaptată la statutul acesta, pe cât de firesc, pe atât de viabil; așa sunt și manevrele parlamentare care, adaptându-se la dezacordul dintre facțiuni ca la o necesitate organică, combină compromisuri eclectice și dozări savante: – un cuvânt la începutul declarației ministeriale ca să placă celor de centru stânga, un adjectiv

la sfârșit ca să-i îmbuneze pe cei de centru dreapta; în această privință, amfibia este cu-adevărat un batracian care se tăvăleşte și se bălăcește în existența compozită... și aici, trebuie să opunem irenismul diplomatic al lui Leibniz intransigenței puriste a lui Kant: acolo unde filozofia imperativului categoric refuză orice tranzacție cu minciuna, orice compromis cu propriul interes, conciliatorul manevrează și se strecoară între confesiunile adverse pentru a găsi «calea oblică», adică pentru a calcula rezultanta și media înțeleaptă ce ar fi, în această lume complexă, soluția tuturor conflictelor.

Și nu numai cel impur a găsit un *modus vivendi* cu impuritatea lui, ci, chiar în conștientizarea acestui fapt, el la depășit-o în anumite privințe. Nu pentru că această cunoaștere posologică l-ar purifica literalmente pe cel impur, ar simplifica eficacitatea complexului, ar exercita asupra amestecului nu știu ce miraculoasă acțiune cathartică... Cel ce măsoară amestecul nu și-a depășit prin asta condiția de făptură mixtă! Sau, mai degrabă, el nu a evadat din aceasta în chip magic, printr-o taumaturgie fizică și, oarecum, asemenea îngerilor: dar poate că a depășit-o în mod pneumatic... Datorită dozaajului, veninul impurității încetează de a mai fi toxic sau mortal. O boală morală cere remedii morale. Cu siguranță, cunoașterea nu este curativă în sens alopatic, așa cum sunt remediile contra otrăvurilor, antidoturile, anticorpii, anti-toxinele și antisepticele unui catharsis ce vindecă magic contrariul prin contrariu: dar, în felul ei, cunoașterea este medicinală, adică terapeutică la început și iatrică la sfârșit. Mai întâi, pentru că această conștiință transcendentă pe care complexul o are referitor la complexitatea lui nu este la rândul ei o conștiință complexă: un complex căruia, prin analiză cantitativă, i se dozează, calculează și cunoaște compoziția, redevine relativ simplu; cunoașterea degajează ordinea imanentă oricărei dezordini și ne permite să citim indirect și ca în filigran unitatea virtuală ce se desenează în transparența mixturii. Făcut inofensiv prin dozaj sau prin titrare, pus în imposibilitatea de a dăuna datorită analizei proporționale a elementelor lui, impurul este de acum înainte *ca și cum* ar fi pur. Oare logosul ce determină procentajul ingredientelor din complex nu are nici o legătură cu dreptatea? Pe de altă parte, dacă supraconștiința amestecului nu este literal un remediu pentru

boala intermediarității, ea este deja, și cel puțin pentru viitorul infinit, o promisiune de revanșă virtuală. Conștiința insolubilului dacă nu este ea însăși o soluție, ne situează într-o oarecare măsură, în afara problemei; conștiința prin care ne cunoaștem propria finitudine este deja eliberatoare în felul ei, chiar dacă ne plasează de fapt dincolo de orice limită; și, în sfârșit, ființa gânditoare ce își gândește moartea, chiar dacă nu devine ca prin farmec nemuritoare, își transcende în mod ideal condiția muritoare: tot așa trestia gânditoare a lui Pascal sucombă sub povara fatalităților naturale, dar ea știe asta și își depășește înfrângerea, știind; trestia conștientă, învingătoare învinsă, se află deci deopotrivă înăuntrul și în afara propriei sale morți! Și totuși, conștiința faptului de a fi impur, sau doar un amestec de suflet și trup, este deja în felul ei o mică puritate; conștiința nefericită a amestecului, deși nu reprezintă în ea însăși un remediu pentru situația amestecată, trece deja dincolo. Conștiința aceasta dovedește că în noi nu chiar totul e corupt, că fondul a rămas sănătos și nealterat; păcătosul care, în decăderea lui, își spune și se știe decăzut și măsoară adâncimea căderii, acela se răscumpără deja prin această cunoaștere: nimic nu-i pierdut și, dimpotrivă, totul poate fi salvat atâta timp cât mă știu impur; în această privință, conștiința impurității joacă același rol ca durerea și sensibilitatea vitală în cazul bolii; este un semn bun că putem suferi și scăpa cel puțin indiferenței și anesteziei ucigătoare. Conștiința vinovată exprimă, în sânul amestecului, faptul că cel impur își reneagă vocația originară și, chiar prin aceasta, o onorează regretând că o reneagă... Dar, ca și remușcarea însăși, această conștiință nu este purificatoare și simplificatoare decât cu condiția de a fi sincer disperată; conștientă de amestec, dar nu de conștiință; conștientă, dar nu complezentă – iată inocența! Căci dacă conștiința vinovată a impurității este o conștiință inocentă, conștiința împăcată de a fi pur cade, la rândul ei, în apele tulburi ale amestecului.

Această purificare doar prin conștiința impurității se verifică în purismul dualist mai mult decât în filozofia pluralistă a complexelor: în acest fel Descartes introduce ordinea, simplitatea și lumina în noi, doar prin conștiința unei distincții critice între modurile a două substanțe; *a fortiori*, ființa dublă care-și reproșează propria dualitate este deja simplă în intenție, un suflet virtual

pur și nud. Mai mult – mixtul elementar care e ființa dublă se află oarecum pe marginea extremă a simplității; amfibia, *natura anceps*, fiind primul impur, este deja tangentă la puritate; *natura duplex*, care este cel mai simplu plural, este pură *avant la lettre*: pură în fapt, ea va fi prin ablațiune, rezeecție sau extracție, adică printr-o operație mecanică elementară având ca scop să împartă în două ființa dublată; chiar atunci când facem abstracție de indezirabil, când suntem de acord să-l considerăm inexistent sau neglijabil, anticipându-i expulzarea, putem trăi relativ puri într-o carcasă impură, așa ca asceții care, practicând meditația și reculegerea, se ghemuiesc în străfundurile ființei lor neclintiți. Impurul-în-doi este, literalmente, *aproape pur*: lipsește o singură unitate, un element în plus... Chiar din această lume, ființa dublă, îngroșată prin simbioză, poate citi în transparență simplitatea propriei sale duplicități. Puritatea purismului dualist este o puritate imediată și apropiată – pentru că este la îndemână; iar în regim pluralist, dimpotrivă, puritatea a devenit o himeră îndepărtată, o patrie inaccesibilă, o speranță pioasă: cel ce s-a instalat în pluralul său de compoziție a renunțat, chiar prin aceasta, la inocența mitică a purismului; nu vom purifica și mai mult amalgamul dacă scoatem din el un element! Acolo unde două substanțe îngemănate, și numai două, trăiesc una lângă alta, putem concepe, la rigoare, o juxtapunere fără promiscuitate, o simbioză fără metisaj sau încrucișări; dar o ființă compusă din elemente multiple n-ar putea scăpa de legea amestecului inextricabil. Într-adevăr, dincolo de Doi începe, o dată cu Pluralul, acea zonă nedeterminată care în *Philebos* este numită ὄρετρος; cine spune Mai mulți nu spune Câți, nu ține socoteală de număr, nu răspunde Atât și atât la întrebarea privind cantitatea; căci dacă dualul implică o cifră ce poate fi determinată cu precizie, pluralul este plural pentru oricare mulțime; iată de ce e necesară o posologie, la infinit, pentru a-i determina Cuantumul. Nici moartea însăși nu mai este, pentru filozofia mixturilor, marea soluție imediată. Tocmai în dualismul simplist simbioza se rezolvă prin bipartiție, dihotomia ucigătoare îi desparte pentru totdeauna pe cei doi parteneri, frații siamezi din existența psihosomatică; moartea, după cum se spune în *Phaidon*, împarte în două amestecul dublu și, printr-o purificare radicală, eliberează din trup sufletul gol, doar sufletul, pe care coabitarea

îl îngreunase; într-adevăr, fiziunea operează aici pe o ființă esențialmente fisibilă! Iar pluralismul nu mai comportă o «thanatologie»: prea mulți intermediari despart complexul de puritate și e prea greu de desfăcut amestecul constitutiv al compusului pentru ca acea λύσις muritoare să fie ea însăși suficientă ca să dizolve ființarea-împreună a atâtor elemente adunate. Aici nu mai e de-ajuns să tai sau să tranșezi: ar fi necesare o finețe aproape supranaturală, o infinită subtilitate, niște instrumente de analiză extraordinar de delicate pentru a disocia componentele unui compus complex într-un mod atât de intim; nu se mai pune problema să murim, ci să cântărim și să proporționăm ceea ce nu va putea fi niciodată izolat. Din nou, aceasta este funcția justiției omenești, a prea omeneștii justiții: funcția justiției proporționale nu este să volatilizeze răul, nici să ne redea puritatea sută la sută, ci să răsplătească pe fiecare după meritul lui. Chiar raportul desemnat de prepoziția *După* nu exprimă oare caracterul constituțional al impurității?

2. Încurcătura complicației

Pentru sculptor și pentru dulgher, la început a fost confuzia, tot așa cum, pentru Hesiod, la început a fost haosul, iar inteligența artistului intervine mai apoi, ca să impună o lege, o formă și un număr în această dezordine. Să remarcăm că în *Teogonie* figurile cele mai determinate și mai plastice sunt și cele mai recente: Eterul și Ziua se nasc din Erebos și din Noaptea cea Neagră; Uranos, sau cerul constelat, este posterior Gaiei, iar Phoibos cel cu coroană de aur apare mai târziu decât Cerul și Oceanul... Teogonia este, așadar, o înălțare spre lumină a determinațiilor apolinice, o trecere de la confuzia neintegrată la complexitatea organizată și diferențiată; Olimpul dreptății, lumea diurnă și bine articulată din οἰκαιοπραγία, nasc puțin câte puțin din haos. Și în filozofia lui Anaxagoras, unde originară este nu nebuloasa informă a haosului, ci «panspermia» mișunând de gemeni fără număr, totul începe cu confuzia: confuzie mai degrabă în plenitudinea infinită decât în neant, dar confuzie totuși; și, după cum teogonia înseamnă instaurarea pluralului politeist, tot așa cosmogonia înseamnă

geneza unui cosmos diferențiat, atins de grația lui Noûs: πάντα διεκόσμησε νοῦς⁴; pentru că Spiritul diacritic și discriminator nu este numai principiul unei ordini complexe, el este și cel ce știe, distinge și măsoară: în magma inomabilă, el declanșează separările inteligente și grupările raționale. După *Facere*, dimpotrivă, confuzia este în mod secundar introdusă în paradisul purității și al seninătății de către făptura păcătoasă. Desigur, facerea lumii ce precede această preafericită puritate implică un aranjament și o ordonare, ca orice cosmogonie: în talmeș-balmeșul primordial pe care-l alcătuiesc prin amestecul lor țărâna amorfă (ἀκατασκεύαστος), întunericul atârând peste abisuri și inspirația divină plutind peste ape, lumina face dintr-o dată să apară formele; verbul A Despărți – διαχωρίζειν în traducerea Septuagintei⁵ – este de mai multe ori repetat de-a lungul povestirii Hexameronului: despărțirea luminii și a întunericului, dedublarea apelor de sus și a celor de jos, deosebirea zilei și a nopții datorită dualității soarelui și a lunii, înmulțirea speciilor vegetale și animale și chiar, la sfârșit, dihotomia bărbatului și a femeii – aceste împărțiri repetate și-au găsit prescurtarea cea mai frapantă în gestul celor două brațe întinse, pe care Michelangelo îl atribuie Domnului, pe plafonul Capelei Sixtine. Dar curiozitatea vinovată a omului (ceea ce nu fusese prevăzut de cosmogoniile clasice) deranjează frumoasa întocmire a creației, aduce ataxia pe lume, stârnește mânia lui Dumnezeu; șarpele, înșelătorul, este cel ce a complicat totul și, tulburând mințile Evei, el împrăștie semințele zăzaniei, ale neliniștii și neînțelegerii; discordia otrăvită tulbură pacea fără de nori sau griji ce domnea în grădina inocenței; în eternitatea simplă, uniformă și transparentă, prima minciună introduce relații sucite, o situație scabroasă, o stare de tensiune și de jenă; rușinea și frica se instalează în acest lăcaș de lumină. Omul, tentat de distincția între bine și rău, face răul, despre care crede că este binele: cristalul inocenței nu lasă să se vadă alternativa morală și disjuncția valorilor decât ca să se întunece de îndată. Din acea zi, cerul înnoirat al istoriei urmează după neschimbatul timp frumos al eternității; atunci deteriorarea își urmează cursul, iar Dumnezeu însuși nu se teme că o va agrava provocând amestecul limbilor (σύγχυσις)⁶, neînțelegera și talmeș-balmeșul general între oamenii adunați ca să construiască Turnul Babel... «să amestecăm

limbile lor», traduce Edmond Fleg; «la care... a amestecat Domnul limbile a tot pământul». Acestui Babel al limbilor, care înseamnă neînțelegere universală, i se va opune într-o bună zi inspirația Rusaliilor: limbi ca de foc despărțite (διαμεριζόμενοι γλῶσσαι πυρός) vor aduce mulțimilor cosmopolite ale tuturor popoarelor darul înțelegerii poliglote.

Distincția dintre un haos primordial ce se organizează în Cosmos datorită Spiritului ordonator și un haos terminal ce rezultă din sabotaj, dintre o armonie ridicându-se din rumoarea originară și un acord perfect degenerând în cacofonie, dintre o mai puțină-ființare care e posibilitate a tuturor lucrurilor și un neant diabolic care este anihilarea ființării, dintre o dezordine antecedentă și o dezordine consecventă, această distincție măsoară, oarecum, tot intervalul dintre optimism și pesimism: căci *complexitatea* civilizată este rezultatul unui progres, tot așa cum barbara *confuzie* este rezultatul unei decăderi; cât despre *complicație*, o putem considera un fel de impuritate intermediară, la jumătatea drumului dintre complexitate și confuzie. Pe panta impurității, etapele unei agravări progresive ar fi reprezentate de cuvintele: simplu, complex, complicat, confuz. Sau, mai exact: impuritatea s-ar găsi la cele două extreme, în dual și în confuzie; căci complexitatea, care e la jumătatea drumului, banalizează și atenuează pericolul reprezentat de impur, diluând dualitatea dramatică în masa unui plural organizat, adică scutindu-ne de a ne afla față în față cu răul. Între simplitate și complexitate, una pur și simplu simplă, cealaltă în mod complex simplă, una simplă în mod absolut, alta în mod relativ și virtual, fără îndoială că diferența este numai de grad: complexitatea în mod simplu complexă și, prin urmare, în mod complex simplă, aspiră în fond la a fi simplă în mod simplu și se măsoară prin raportare la o simplitate ideală; simplitate înmulțită cu ea însăși, simplitate cu exponent, complexitatea diferă cantitativ de simplitatea goală, prin încrețiturile și ridurile pe care le creează în ea pluralul compus: împletitura regală (βασιλική συμπλοκή), întrețeserea subtilă despre care vorbește *Politicul*, este în fond o aluzie la conștiința combinatorie ce țese sau împletește firele pluralului, unul peste altul... Mai mult: complexitatea, pluralitate structurantă, este simplă și inteligibilă chiar de pe acum pentru cei care au cheia acesteia sau știu cum să-i

calculeze ecuația: pentru că există un cifru, o formulă, niște reductori ce fac să apară simplitatea virtuală a complexității, cu condiția ca această complexitate să fie finită, să poată fi numărată sau măsurată, adică să nu mai fie complexă și să devină din nou simplă, ca amestecurile dozabile, pentru o anumită analiză determinată; simplitatea primară și simplitatea secundă, la fel de simple și netede în fața lui Dumnezeu, nu s-ar mai deosebi deci decât prin timpul necesar pentru ca intelectul uman să simplifice complexul. Ceea ce este mijlocit nu se face din nou nemijlocit pentru un spirit îngeresc, care ar citi dintr-o dată și prin transparență, prin cea ce e intermediar? – Complexitatea totdeauna mai poate fi analizată, dar complicația, amestec fără de interes sau lege, descurajează analiza. Un labirint, o fugă de Max Reger, un lux de supraîncărcare arbitrară și gratuită, o profuziune de false probleme, un imbroglio provocat de fraudă și agravat de neînțelegeri – iată câțiva dintre monștrii pe care-i naște geniul omenesc al complicației! Aici, dificultatea complicată se datorează nu unei necesități organice sau naturii lucrurilor, de exemplu unei pluralități obiective de elemente interrelative, ci nepriceperii omului, beției lui pasionale, slăbiciunii incurabile a inteligenței lui; uneori, ea se mai datorează, ca în cazul unui logograf sau al unui dedal, spiritului alambicat și prea ingenios al făpturii; așadar, această dificultate este artificială și, în fond, superficială. De aceea, complexitatea se rezolvă pentru o inteliecție care, ca și justiția subtilă, îi proporționează componentele, pe când complicația este îndepărtată sau refuzată printr-un gest drastic: pentru purism, dualitatea sufletului și a trupului este mai mult o complicație vană decât o complexitate constituțională a ființei duble, și de aceea el protestează împotriva ei și o neagă în virtutea unui decret simplist. În problemele și situațiile omenești, este uneori foarte dificil să distingi între complexitate și complicația supraadăugată. Așa se face că medicii vorbesc despre «complicații» când bolile secundare vin să se grezeze pe boala inițială, se înmulțesc prin ea, își iau avânt din ea: dar ar trebui să vorbim mai degrabă despre complexitate într-un domeniu în care accidentul însuși ține fără îndoială de un determinism extrem de subtil; pentru că regimul natural al organismului este întrețeserea inextricabilă de corelații și de interconexiuni ce fac ca fiecare parte să

fie solidară cu întregul. Invers, analiștii numesc «complexe» niște construcții maladive, factice sau anormale, pe care am fi mai întâi tentați să le numim «complicații»: pentru că aceste alcătuiri de sentimente, în care contrariul ascunde în el însuși propriul său contrariu, sunt niște construcții inavuabile, făcute din vise și abur, niște monștri pasionali pe care psihanaliza își propune tocmai să-i disocieze. Și totuși, cine poate spune unde începe complicația psihopatologică, unde se sfârșește complexitatea organică? Monștrii ambivalenței delirante sunt ciudat de viabili și stabili: acești hibrizi teratologici, departe de a fi inconsistenți, se dovedesc incredibil de tenaci, iar febrila anomalie devine a doua natură a noastră, natura noastră înrădăcinată și felul nostru cronic de a fi. Și, la fel, pasionații obișnuiți se zbat în niște «complicații» sentimentale ce survin accidental și formează, prin opoziție cu complexe, niște încurcături adventice; totuși, și aceste complicații își au originea în niște tendințe firești. În sfârșit, în situațiile socioistorice se regăsesc laolaltă complexitatea și complicația: complexitatea obiectivă, datorată încurcăturii inextricabile a factorilor economici sau concurenței intereselor, complicația amplificată de minciună și de prefăcătorie, de *bluff* și impostură. Mai mult, dacă minciuna este o complicație, însuși faptul de a minți este un ingredient al realității umane luate *in-concreto*, o formă a complexității noastre naturale; mincinoșii se încurcă în ghemul lor de intrigi și fabule, dar, pentru o supraconștiință ce pătrunde în inimi și-n măruntaie și citește intențiile ascunse ale gândurilor ascunse, mincinosul devine din nou o ființă simplă și aproape transparentă: mincinosul nu este, biologic, decât un egoist destul de elementar, mincinosul nu e în fond decât un biet om! Calculele încălcite ale mincinosului și labirinturile întortocheate ale minciunii îi apar drepte și rectilinii unui spirit radiosopic. Astfel, totul este organic, constituțional și obiectiv, chiar și minciunile și miturile ce intră în compoziția complexului; și totul este artificial, o neînțelegere de rezolvat, o încurcătură de descurcat, un nod de desfăcut, un cocoloș de dizolvat. Așadar, regimul uman ar trebui definit prin *complicația complexă* sau prin *complexitatea complicată*. Complicații postoperatorii, complicații diplomatice, complexe psihopatologice, complicații sentimentale –, toate acestea sunt totodată artificiale și naturale, superficiale și profunde,

tranzitorii și stabile; toate acestea constituie împreună adevărate probleme și false probleme, măcar pentru că *faptul* pseudo-problemei este deja el însuși problematic.

Complexitatea este o relativă simplitate, în măsura în care desemnează structura inteligibilă a complexului; dar ea vestește impuritatea în măsura în care exprimă blestemul definitiv al pluralului. Chiar acesta este cazul complicației, în măsura în care complicația are o lege, o lege complicată, pe care n-avem răbdare să o descifrăm. În măsura în care nu are lege, complicația este, după caz, mai mult sau mai puțin îndepărtată de confuzie: mai îndepărtată când se reduce la o criză trecătoare și superficială rezolvată uneori prin război, moarte sau despărțire, alteori prin vindecare sau împăcare; mai puțin îndepărtată, când este dezordine și haos. Ceva neliniștitor și nesfârșit se anunță deja prin complicație, ceva ce cântarele noastre nu mai pot cântări și nici metretica noastră măsura. Formulând paradoxul Amestecului, stoicii exprimau ideea aproape inexprimabilă a unei compenetrări *reciproce* și *integrale* a corpurilor. Dar, atașați de materialism și ignorând variabila Timp, care numai ea ar fi putut da un sens echivocului infinit, ei erau ultimii care să înțeleagă imanentismul interpenetrării reciproce. Pentru logica antică, interpenetrarea totală n-a fost niciodată mai mult decât o împletire totală.

3. Tragedia confuziei

Orice împreunat cu orice! Totul e amestecat cu tot, nimic nu seamănă cu nimic, fiecare lucru se deosebește de toate celelalte și, în același timp, se confundă cu toate celelalte: așadar, nici o grupare, nici o serie, nici o constelație nu se conturează în masa aceasta confuză, în care contrariul urlă pentru că își atinge contrariul, iar același țipă din cauza coabitării cu celălalt, în care seamănul refuză să existe lângă seamăn. La acest haos fără de nume (pentru că un nume ar însemna deja o rânduială) se gândește Anaxagoras când spune: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν⁷, toate lucrurile erau talmeș-balmeș. Dar acest talmeș-balmeș este un început provizoriu, un trecut depășit. Invers, amestecul total este o stare definitivă, dar, deși paradoxal, el pune bazele unei solida-

rități în care necesitatea etiologică și finalitatea au amândouă de câștigat. Or, omul modern presimte o confuzie definitivă în care nu apare nici o ordine rațională, un abis fără nume care nu-i nici măcar originea sau promisiunea unui cosmos. Este o încurcătură de nedescurcat, o întrețesere de nedesfăcut, o întortochere inextricabilă – nu pentru că ar trebui multă răbdare ca să desfăci de fapt firele acestui *imbroglio*, ci pentru că un *imbroglio* este imposibil de desfăcut. În timp ce complexitatea *complexă în mod simplu*, o dată stabilizată, poate fi recuperată și pusă în ecuație de rațiunea prevenitoare, confuzia complexitate *complexă în mod complex*, complexitate infinit complexă, complexitate cu exponent, nu încetează să se ferească de rațiunea noastră și să se complice la nesfârșit; confuzia este un amestec înmulțit cu amestecul, o dezordine peste dezordine, la infinit. «Cine va descurca această încurcătură?», întreabă Pascal⁸, cu neliniștea pe care o încearcă orice om în fața răului ce înaintează... Ce psihanaliză nesfârșită? Ce psihologie infinitezimală? În alți termeni: cine va circumscrie incendiul, va opri epidemia, va găsi un *modus vivendi* cu confuzia? Între haosul nesfârșit și rațiunea gata oricând să-și recapete superioritatea, să reconstituie distanța gnoseologică, să recâștige inițiativa, se instituie o dezbatere, pe care a simbolizat-o într-o oarecare măsură antiteza lui Pascal cu Leibniz. La Leibniz, rațiunea se degajează la infinit regăsind ordinea din dezordine⁹, calculând ecuația curbilor, descifrând inteligibilul până în infinitezimal: așadar, matematica fină și logica reducționistă au ultimul cuvânt... Dimpotrivă, se ajunge la confuzionism atunci când însăși rațiunea pierde teren. Atâta timp cât autoritatea gândirii rămâne intactă, o ordine poate să se regenereze din dezordine, iar haosul, care este confuzia maximă, adică limita metaempirică și superlativul absolut al dezordinii, încă n-a înghițit totul: pentru că acel Noûς, la Anaxagoras, nu provine din nimic, nu e amestecat în nimic, rămâne transcendent talmeș-balmeșului, haosul poate deveni cosmos; astfel, pentru a se face dreptate, trebuie un arbitru sau un judecător «imparțial», altfel spus, o instanță transcendentă care să nu fie ea însăși parte în litigiu, care să nu fie încurcată ea însăși în ghemul pasiunilor sau prinsă în talmeș-balmeșul intereselor; un om ce se împotmolește în nisipuri mișcătoare nu poate să-l țină pe un altul ce se afundă în aceleași

nisipuri; ca să fie salvați și unul, și celălalt, este nevoie de un salvator care să se sprijine pe pământ tare! La Descartes, este de-ajuns ca Cogito-ul să fie cruțat în ultimul moment de diavolul cel șiret, pentru ca acest prim adevăr să le restabilească instantaneu pe toate celelalte... Dar ce frică ne-a fost! Totul este pierdut – totul este salvat; sau, mai precis, *aproape* totul este pierdut, deci nimic nu e pierdut; într-adevăr, totul este pierdut, în afară de esențial! Dar, deoarece Cogito-ul nu se bucură de un privilegiu nemeritat, nu-și datorează invulnerabilitatea vreunei favori de nemărturisit, nu este o certitudine între celelalte, scutită întâmplător de îndoială, și deoarece, pe de altă parte, însuși Diavolul cel șiret este un fel de «supoziție imposibilă», putem admite că totul era salvat chiar din principiu. În cel de-al cincizeci și nouălea minut din cel de-al unsprezecelea ceas, îngerul Domnului oprește mâna lui Avraam, deja ridicată asupra lui Isaac; pe marginea prăpastiei și a disperării cumplite, când toate valorile sunt pe punctul de a se prăbuși în tragedie, Dumnezeu însuși intervine; aceasta nu înseamnă că Isaac a fost grațiat în ultimul minut: înseamnă, mai degrabă, că Dumnezeu nu avusese niciodată intenția de a cere un sacrificiu uman; Dumnezeu nu era un geniu rău, un despot monstruos, un Dumnezeu pe de-a-ndoaselea, făcând din rău un bine și intervertind valorile; imposibila supoziție rămâne, deci, ceea ce era, o hiperbolă absurdă, iar întregul sacrificiu al lui Avraam nu va fi fost decât o încercare: o încercare dusă până la extrem, o încercare tensionată până aproape să cedeze, dar, la urma urmei, o încercare. La un fir de păr de infern, sperietoarea răului radical dispare: morala pe față este salvată! Nici aici salvarea nu e o favoare, pentru că nimic n-a fost niciodată serios compromis... Or, ajunge uneori o excepție subreptice – Lot și familia lui scoși din Sodoma pentru a scăpa de exterminarea prin foc. Noe și câte o pereche din fiecare specie de animale pure luați pentru a scăpa de înecul potopului, viitorul salvat de ape, un minim vital rămas teafăr ca prin minune în naufragiul universal și ca prin minune ocolit de cataclism, ajunge, spun, această unică excepție – și ființa nu va atinge fundul infim al haosului; așa cum doar un nou-născut uitat la uciderea pruncilor ajunge pentru a asigura perpetuarea speciei, tot așa o singură scânteie de conștiință, sustrasă ploii de cenușă a păcatului originar, prezervă deja prin

supraviețuirea ei tot viitorul purificării. Tocmai această excepție ultimă, această de pe urmă speranță se scufundă în naufragiul absolut al confuziei. Dacă există o scânteie de speranță, boala mortală nu mai este mortală; dacă confuzia este aproape totală (nimic altceva decât „aproape“!), e de-ajuns pentru ca ea să nu mai fie totală și, prin urmare, să nu mai fie confuzie: – căci haosul este, ca și puritatea, totul sau nimic. Totul este pierdut pentru filozofia *imbroglio*-ului, «în afară de» această filozofie însăși: confuzionismul îl suprimă pe *în afară de*; nimic nu este teafăr și nevătămat, nimic nu este salvat; acest *în afară de* salvator, care ar ocroti puritatea, este, la rândul lui, luat de dezastrul general; totul se prăpădește în fundul abisului, chiar și salvatorul. Confuzia este o complicație nedominată, o complicație în care însăși rațiunea este implicată, în sensul că rațiunea însăși face parte din amestec, este ea însăși un element immanent din *imbroglio*. În acest fel, la Pascal, ființa umană este vârată «*in medias res*»; băgată din cap până-n picioare, înglobând și rațiunea... Vârată, mai mult decât angajată: pentru că angajamentul mai presupune și inițiativa voinței și libera opțiune, noțiunea de bine și de rău și discernământul valorilor; angajatul voluntar este un militant care speră să se elibereze într-o bună zi: liber să coboare sau nu în arenă, el a ales să conducă evenimentele, să încline cursul istoriei, poate chiar să transforme natura... Conducătorul evenimentelor, omul de acțiune se aruncă impetuos în destinul său: dar impurul se vâără cu trup și suflet în destinul său și el este târât fără să știe unde sau de ce, nici cât timp. De altfel, Pascal spune «îmbarcat», și nu «angajat»: departe de a fi un agent ce se angajează în mod spontan și stabilește o ierarhie a propriilor îndatoriri, omul seamănă mai degrabă cu un navigator ce se găsește în mijlocul oceanului fără să știe de ce, și confundă ceea ce e drept cu ce e nedrept. Rațiunea însăși este cuprinsă de noapte, învăluită în întuneric. Astfel se explică situația unei făpturi intermediare între două infinituri, locuitoare a acestei zone mediocre care e lumea noastră și unde tot ce este finit e indiferent; mijlocitoare, de asemenea, între două nopți care sunt noaptea nașterii și noaptea morții, neștiind nici de unde vine, nici unde se duce, nici de ce există. Pentru Leibniz, omul nu este vârat, nici măcar imbarcat, ci este mai degrabă inserat, încastrat într-o lume a armoniei; individul își are locul lui

marcat în diferite ierarhii sociale și el își joacă rolul său, asemeni coristului, cântă partea pe care i-o atribuie desfășurarea dinainte stabilită a monadei lui: destinul lui, excluzând orice hazard, nu mai este, deci, de a fi abandonat, ci, dimpotrivă, înconjurat și încadrat; așa ca instrumentistul încadrat de celelalte familii de instrumente, în acord cu toate celelalte pupitre ale orchestrei sub autoritatea dirijorului. Însăși filozofia este o «scopie» – microscopie, telescopie sau stereoscopie, o înțelepciune contemplaționistă și, oarecum, sinopsă panoramică cuprinzând întreaga frescă a lumii: problema înțelepciunii este deci o problemă de punere la punct, aproape o problemă de optică: este vorba să obținem un punct de vedere sinoptic asupra acestui *«theatrum mundi»*, să-l adaptăm pentru totalitatea universului. Miniatură sau grădină cosmică, imagine reflectată în oglinda unei picături de apă, ca în *Monadologia*, sau arhitectură a unui templu universal, ca la sfârșitul *Teodiceei*, lumea leibniziană este un spectacol în ambele cazuri. Iar pentru Pascal, dimpotrivă, filozofia este o dramă trăită, iar viața o aventură fără formă, o aventură fără cap și coadă, între două nopți. Punctul de vedere al omului asupra lumii nu mai este acela pe care și-l oferă generalissimul transcendent, asemenea lui Napoleon la Eylau, din înălțimea unui observator, datorită binoculului de stat-major: aici o șarjă de cavalerie, dincolo o salvă de artilerie – un interesant tablou de luptă, în fond, și o frumoasă temă de manevră pentru academiile militare... Nu! Punctul de vedere al omului este mai degrabă acela al infanteristului prins în deruta de la Waterloo, ca Stendhal, sau scufundat în haosul infernal de la Borodino, ca la Tolstoi. Ceea ce echivalează cu a spune că «punctul de vedere» nu mai există... Ce legătură este între adevărul descoperit de la înălțime și adevărul infanteristului din noroi? Pentru strategul cocoțat deasupra mulțimii, detaliile se integrează în ansamblu așa cum umbrele se integrează în tablou sau așa cum răul din sinopsa leibniziană se integrează în cea mai bună dintre lumi: dar soldatul din trupă, immanent mulțimii, vârat chiar în miezul acelei mulțimi, cuprins de teroarea molipsitoare a bătăliilor, luat cu trup și suflet de torentul panicii, soldatul acesta nu mai înțelege sensul non-sensului, nici ordinea dezordinii, nici forma a ceea ce e inform. Căci aceasta este hidoasa *debandadă*: rânduri amestecate, superiorul și inferiorul nemaștiindu-și locul,

soldați alergând în toate direcțiile, eroul și lașul amestecați în aceleași saturnalii mizerabile, luați de aceeași fugă; ordinea sau τάξις, care face obiectul tacticii, se topește în ataxie; armata se lichefiază într-o turmă fără nume, într-o gloată fără formă. «Înfrângerea» nu este ea oare o catageneză și o întoarcere la anorganic? Pentru omul aflat în miezul nopții, al unei nopți amorfe, al unei nopți ataxice și apastice al cărei centru este peste tot, iar circumferința nicăieri, pentru omul scufundat în împrăștierea universală, lumea nu mai este Armonie, ci dimpotrivă, dizarmonie. Cu alți termeni, spectatorul însuși este actor, și tocmai în spectacolul pe care trebuia să-l contemple... Dar ce spun eu? Nici măcar actor, și nici măcar agent, ci cel mult un agitat! Participarea dramatică începe să înceteze, imparțialitatea optică. La teatru, actorul păstrează conștiința caracterului ludic și fictiv al acțiunii pe care o joacă, chiar dacă o joacă pasionat; actorul nu uită că rolul lui este un «rol» și că, la ieșirea din teatru, va găsi din nou proza vieții cotidiene; cât despre agent, acesta păstrează controlul și conducerea actelor în care este angajat total, dar de bunăvoie. Situația agentului responsabil este *serioasă*, dar cea a omului înnebunit de haos este *tragică*... Se pune într-adevăr problema jucării unui rol sau a conducerii unei trebi de către nenorocita de pedestrimă, ce-și ia tâlpășița nebunește în întunecimea debandadei! – Când însăși instanța transcendentă cade în imanență, atunci putem vorbi despre un *a priori* confuzionist – cu condiția să precizăm că acest *a priori* nu pune bazele unei științe fenomenale, nu desemnează formele sau limitele în interiorul cărora ar fi posibilă o cunoaștere, nu este pentru gândire un principiu transcendent de unitate, de ordine și de sinteză; un *a priori* gnoseologic condamnă, fără îndoială, spiritul la relativitate: dar el nu împiedică nici știința pozitivă să stabilească legi unificabile, nici rațiunea practică să întemeieze metafizica moravurilor pe libertatea noastră. Or, există un *a priori* provenit din greșală care nu este gnoseologic, ci etic și ontic: acest *a priori* nu este, ca precedentul, în același timp negație și afirmație, obstacol și condiție, limită ce face gândirea posibilă – acest *a priori* nu este, în mod contradictoriu, o finitudine binefăcătoare, ci un blestem radical; acest *a priori* pe de-a-ndoașelea, departe de a regla căutarea adevărului, o dereglează, acest *a priori* este o confuzie și, prin

urmare, negație pură și boală incurabilă. În al doilea rând, tara acestui *a priori* îndatorează nu numai cunoașterea, care e o peliculă subțire la suprafața ființei noastre, ci și însăși ființa noastră în totalitate: sufletul întreg este bolnav, ethosul moral este viciat; or, ce altceva este natura morală dacă nu ființa noastră în ipseitatea ei cea mai profundă și mai generală și totuși cea mai personală? În acest fel făptura, la Pascal, este vinovată nu *prin ceea ce face*, ci prin *ceea ce este*, și chiar mai simplu, *din cauză că este*: ea nu face bine că există: nu idolii experienței sau calitățile secunde sunt înșelătoare, ci ființa omului în general este vinovată! Quodditatea este de vină, nu cutare sau cutare lucru. Și, prin urmare, nu ajunge, ca la Descartes sau Malebranche, o igienă adecvată pentru a corecta iluziile experienței, ar trebui să ne anihilăm pe noi înșine ca să facem ordine în confuzie... sau poate ar fi mai bine să nu ne fi născut: pentru că numai neființa oricărei ființe este cu adevărat pe măsura unui rău total! În al treilea rând, un *a priori* confuzionist nu este numai principiu de eroare, ci fraudă și înșelătorie: acest ecran impenetrabil de confuzie din jurul ființei noastre este pus special ca să ne rățăcească și este combinat în așa fel încât să intercepteze iremediabil lumina. În sfârșit, acest *a priori* confuzionist este, ca orice *a priori*, absolut prevenitor: anterioritatea acestui handicap metafizic nu este, deci, o anterioritate cronologică sau istorică ce poate fi oricând devansată, și e, în fond, o simplă precedență de fapt; nu, acest *a priori* nu este o prioritate empirică, la comparativ, ci o întâietate metaempirică; bineînțeles, *a priori*-ul din confuzie nu este absolut prevenitor decât pentru că afectează ființa totală – căci, dacă ar afecta doar o parte a ființei noastre, am putea concepe ca, printr-o altă parte a acestei ființe, făptura să-și prevină ea însăși *a priori*-ul partitiv... Făptura, tarată orice ar face, nu poate niciodată să fie anterioară confuziei radicale și nici, prin urmare, să aibă vreo superioritate asupra ei: ființa întreagă a făpturii este dincoace de păcat, afundată înăuntru păcatului; și chiar și rațiunea e băgată la apă; nimic n-a rămas pe margine, nici pe dinafară; nici măcar o picătură de inocență nu subzistă în cel căzut în păcat, în amonte de corupția originară; ceea ce înseamnă că întreaga ființă a omului este «infralapsară»; omul este pe *de-a-ntregul înăuntru*, înăuntru din cap până-n picioare, iar apa tulbure din care se adapă este ea însăși

în avalul primei poluări; adică omul este de vină înainte a fi făcut ceva! Respirăm în confuzie ca broaștele într-o mlaștină. Am putea spune, monstruos, despre acest *a priori* coesențial esenței noastre ceea ce Sfântul Augustin a spus despre Dumnezeu: «*In eo vivimus et movemur et sumus*». Falsul este, după Pascal, învâluitor și oarecum «plurivoc»¹⁰, după cum însuși răul este legiune. Lui Pascal îi place să vâre făptura până peste cap în mlaștina aceasta a confuziei, pe care Orfismul o numea Borboros și pe care *Cugetările* o numesc cloacă¹¹: Pascal dorește ca salvarea prin grația divină să fie singura noastră scăpare. Sau, în limbaj creștinesc: omul este literalmente născut în păcat, și chiar, așa cum spune Psalmistul¹², (pentru că nu este vorba despre a fi înăscut în mod natural), zămislit în păcat. Mediul în care embriogeneza lui se scaldă deja este nelegiuirea. Și, la fel: omul este o ființă plămădită și stricată de-atâta minciună, o ființă nu numai ψευδομένοϋς, ci εψευσμένοϋς, cum spune Platon, o ființă zămislită în minciună, raționând în minciună, înotând în plină minciună. Oare acest păcat mai mult decât nativ și chiar mai mult decât prenatal, acest păcat imemorial și primordial nu creează el în fiecare ființă o stare destul de compatibilă cu intoxicația? Când terenul însuși este alterat de o corupție inveterată, când însăși diateza este atinsă, medicația este inoperantă dinainte, pentru că este condamnată la a trata doar simptomele periferice și târzii ale acestei corupții: și leacul și droghistul și doctorul în persoană, totul este aici posterior intoxicației originare, totul vine prea târziu! Unde să găsim punctele de sprijin care ne-ar permite să acționăm asupra unei boli instalate dintotdeauna? Ca să vindecăm tarele unui om intoxicat de păcatul original, ipotecat de vina supratemporală, ar trebui o terapie preventivă, ea însăși susceptibilă de a devansa *a priori*-ul răului ereditar și de a se măsura cu el; dar cum este contradictoriu să admitem un *a priori* al *a priori*-ului, rămâne să sperăm în grația divină, adică într-un tratament miraculos, singurul capabil să prevină creditatea prevenitoare și să transfigureze, asemeni iertării, situația noastră decăzută. În absența acestei salvări imprevizibile, a acestei bruște lovituri de teatru, cel intoxicat se învâрте în cercul vicios care este cercul diabolic al confuziei. De aceea remediile extrinseci – avertismente edificatoare, exortații și sfaturi pioase alunecă fără a găsi de ce anume să se prindă pe

răul relei voințe, cu alte cuvinte, nu reușesc să devanseze reaua voință a celui rău, nici să prevină inițiativa libertății celei rele: doar voința i-ar putea permite celui rău să se schimbe, și tocmai rădăcina voinței este viciată în el! Doar voința sa i-ar schimba caracterul – și chiar voința îi este bolnavă! El nu dorește să se vindece, nu voiește să vrea... De unde să înceapă? Și cine va convinge reaua voință să binevoiască, să consimtă la propria-i conversie? Acolo unde hotărârea liberă de a voi se întărește și devine ne-voință, unde cel rău spune nu *fiat*-ului noutății și al primei mișcări, putem într-adevăr să vorbim despre un caz disperat și despre o otrăvire generală! Reaua voință care ar putea voi, dar nu vrea, seamănă cu victima unei amnezii diabolice: memoria aceasta intoxicată, vrăjită de nu știu ce spirit răutăcios, adormită cu nu știu ce narcotice, a uitat nu numai amintirea pe care ar trebui să și-o aducă aminte, și nu numai metoda mnemotehnică de a și-o aminti, ci și obligația de a-și aminti în general, ci și *faptul* că avea ceva a-și aminti; ea a uitat, de fapt, nu numai acel «quid» al amintirii, ci și «quodditatea» ei: transcendența de care s-ar agăța îi este sustrasă. Această inconștiență a întregii conștiințe nu este oare la fel de demonică precum moartea? – O confuzie *a priori* și atât de disperat anterioară tuturor eforturilor depuse pentru a o vindeca, încât chiar aceste eforturi se desfășoară sub semnul confuziei – iată tipul însuși de boală centrală, și prin urmare nevindecabilă. Omul afundat, cu trupul și conștiința, în imanența confuziei, omul înghițit de haosul universal se află cu-adevărat într-o situație tragică, pentru că, o dată cu conștiința haosului el și-a pierdut ultima speranță de puritate, aceea pe care naufragiatul, înainte de a se îneca, o înalță disperat peste valuri; ultimul lucru rămas indemn din chiar ultima puritate și din chiar ultima speranță presupunea ca conștiința să emeargă din imersiunea universală și din submersiunea finală; atâta timp cât conștiința, epavă supremă, plutea peste valuri, omul gata-gata să se îneca putea să se agațe de încercarea aceasta ca de un colac providențial pentru salvarea lui... Vai! Conștiința haosului se afundă la rândul ei în haos; însăși arca în care se afla ultima noastră speranță se pierde, cu tot cu trup și bunuri, în Potopul universal: așadar, nu va mai fi nici ziua de mâine, nici viitor în general. Când confuzia generală a înghițit speranța – confuzia, și nu Judecata de apoi, al

cărei foc purificator îi desparte pe cei drekți de păcătoși – când nimic nu mai plutește, nu mai zboară, nu mai stă deasupra și nici nu mai supraviețuiește, ființa este pe de-a-ntregul cuprinsă de disperarea ne-gândirii. Kierkegaard credea că boala ucigătoare cea mai disperată dintre toate bolile este când bolnavul nu se crede bolnav, nici măcar nefericit, ci dimpotrivă, perfect sănătos; bolnavul acesta seamănă cu națiunile condamnate la pieire: toată lumea știe ce le așteaptă; doar ele nu știu și petrec pline de veselie în ziua catastrofei; și sunt atât de putrede încât nu au în sânul lor o conștiință care să le strice buna dispoziție, un profet al nenorocirii, un morocănos îngândurat care să le oprească dansul și să le prezică destinul; pentru că nu mai reacționează, ele ignoră indignarea și mânia și revolta! A suferi este un semn relativ bun, dacă a suferi înseamnă cel puțin a simți: conștiința dureroasă a bolii încă mai face legătura bolnavului cu sănătatea, așa cum grija morții îl leagă de viață; între preafericita inocență a unei purități care nici măcar nu-și cunoaște fericirea și nefericita nepăsare a unei disperări care nici măcar nu-și cunoaște tragedia, exista cel puțin loc pentru purgatoriul unei conștiințe îngrijorate, al unei conștiințe vinovate, mereu la jumătatea drumului dintre fericire și nenorocire, dintre pur și impur. Confuzia ne privează de acest purgatoriu, ca să ne arunce în infernul conștiinței scufundate.

Spuneam: omul nu este doar victima unei greșeli, ci și păcălitul dintr-o înșelătorie; Malebranche dejoacă iluziile, dar Pascal acuză puterile «înșelătoare»: într-adevăr, totul se petrece ca și cum niște puteri perfide și rău intenționate s-ar fi coalizat împotriva omului ca să-i joace feste și să-l facă să se poticnească. Oare aceste manevre neloiale vor fi rezultând dintr-o conspirație? Orbirea celui confuz ni se pare efectul unui blestem supranatural și suntem tentați să-l acuzăm pe diavol: chiar aici vorbeam despre o uitare diabolică, un cerc infernal... Și, într-adevăr, confuzia are întotdeauna ceva mai mult sau mai puțin diabolic: Satana nu este, oarecum, ipostaza confuziei absolute? Este adevărat că, în măsura în care Satana ia asupra-și responsabilitatea răului universal și o ușurează pe aceea a voinței noastre, în măsura în care impuritatea devine astfel exogenă, regăsim o anumită atitudine de detașare față de confuzie: de aceea mitul diabolismului ar trebui să ne sugereze ideea unui *a priori* aproape de negândit, care să fie

totodată transcendent și «*intimior intimo meo*». Nu e nevoie de un duh rău ca să-mi rătăcesc simțurile: zăpăceala e de-ajuns, sau aburii alcoolului, sau pasiunea ce ne orbește; dar, chiar în noaptea beției, rațiunea încă își mai păstrează controlul; chiar în penumbra relei credințe, o rămășiță de conștiință încă sinceră murmură în forul ei interior împotriva falsificării; sau tocmai rațiunea flămândă a celorlalți oameni păstrează controlul în locul meu. Căci nu se întâmplă niciodată ca toți oamenii, incluzându-mă și pe mine, să fie loviți de demență în același timp! Dimpotrivă, pentru a-l deruta pe matematicianul aflat în curs de a aduna $2+2$ într-o desăvârșită prezență a gândirii față de sine însăși, pentru a-l face să se înșele nu distrăgându-i atenția, nu trăgându-l de mânecă sau punându-i piedică, ci rătăcindu-l în exercițiul unei rațiuni pure ce raționează privitor la axiome și adevăruri, pentru a provoca nu un *lapsus calami* sau o greșeală materială de adunare, ci o eroare fundamentală privind însuși principiul adunării, este necesară intervenția metalogică sau antilogică a Satanei. Se știe că Descartes sustrage evidența lui Gândesc acestei intervenții: pentru că numai un demon hiperbolic mai necurat sau mai viclean decât Necuratul cel viclean ar putea să-mi anihileze gândirea; numai decreatorul adevărilor eterne poate transforma certitudinea într-un lapsus continuu! Confuzionismul disperat presupune tocmai acest demon al non-sensului. Și tot așa: pentru a deregla mersul acestui orologiu e de-ajuns un drăcușor în turn, o pisică sau poate un porumbel; pentru a deregla orologiile din *Ora spaniolă* și aritmetica nebunească din *Copilul și vrăjile*, a fost de-ajuns un compozitor răutăcios... și se știe că metronomul și cronometrul lui Maurice Ravel nu o iau razna ușor; dar, pentru a deregla mersul tuturor orologiilor din univers, pentru a face ca devenirea ireversibilă să meargă înapoi, trecutul și viitorul să-și schimbe locurile, cele ce urmează să fie simultane, iar cele simultane să se urmeze, sincronismul și cronologia să fie deranjate, amestecate duratele lungi și scurte, a fi și a-fi-fost, quodditatea devenirii să fie accelerată sau încetinită, într-un cuvânt, pentru a defecta temporalitatea timpului, este nevoie de diavol. Înșelătorul nu mai este aici cutare sau cutare pungaș, nici puterile înșelătoare din fiecare individ: pentru că, în acest caz, individul n-ar fi păcălit decât de puterile sale înșelate și ar păstra controlul asupra

sistemului de referință prin puterile-i înșelătoare; aici, înșelătorul este principiul înșelătoriei universale, spiritul ce neagă fără încetare, prințul absurdului, împăratul minciunii. Când un ceas o ia razna sau întârzie, întrebăm la Observatorul național cât e ora canonică, după care se reglează toate orologiile; și, la fel, când cântarele sau instrumentele noastre de măsură nu funcționează bine, ne luăm după Kilogramul oficial de la Oficiul de Metrologie sau după Metrul-etalon de la Conservatorul de Arte și Meserii, ca să facem rectificarea compensatoare. Dar când este vorba despre un *a priori* care în mod necesar, supranatural și preempiric strică orice canonică, rectificările noastre sunt atinse de aceeași tară ca și instrumentele noastre de măsură... Poftește de te mai descurcă! În cine să te mai încrezi? Totul e trucat: nu numai aparatul de măsură, ci și gândirea ce gândește măsura; nu numai contorul, ci și însuși principiul contorului. Hotărât lucru, suntem dezarmați, iar limbile ceasului au înnebunit. Un trucaj este diabolic dacă însăși gândirea care ar trebui să constate și să corecteze trucajul este dereglată. Ceea ce este diabolic, este naufragiul sistemului de referință. Pentru Pascal, jocul nu e corect, iar zarurile sunt măsluite: tot universul trișează; bunăoară, rațiunea și simțurile se înșeală unele pe altele, într-o adevărată reciprocitate de păcăleli... Încă o clipă și canonica trucată, metretica înnebunită, criteriologia diabolică ne-ar conduce direct la ipoteza unui demon. Omul scufundat în imanență seamănă cu un somnambul, iar viața lui cu un vis, sau mai degrabă cu un coșmar. Tot Pascal spune: cine știe dacă viața nu este un vis din care ne vom trezi la moarte?¹³ Ca un pacient în stare de sugestie hipnotică, păcălitul care doarme și crede că e în stare de veghe, se găsește din cap până-n picioare înăuntrul propriului său vis; îi lipsește criteriul transcendent ce i-ar permite să deosebească visul de starea de veghe, iluzia de adevăr: cazul lui este același ca și cel al zăpăcitului inexplicabil tras pe sfoară de uitarea supărătoare. Totuși, starea cataleptică se definește prin raportare la niște stări de veghe și prin raportare la însăși voința magnetizatorului ce rămâne ca un sistem ferm de referință și permite controlul asupra viselor: confuzia ar fi un fel de catalepsie coextensivă întregii vieți și al cărei magnetizator ar fi diavolul. Este cu atât mai puțin suficient să-l comparăm pe cel înșelat de diavol, navigând printre lucruri diavolești, cu dementul

închis în universul demenței: pentru că universul delirului contrastează cu un mediu normal care îl încercuiește din toate părțile și circumscrie alienarea în eroarea, irealitatea și anomalia ei; localizarea nebuniei între pereții unui «azil» arată tuturora de ce parte se găsește sănătosul adevăr. Cât despre haos, el dăruiește gardul internării și inundă universul. În această imensă casă de nebuni în care oamenii sunt unii mai nebuni decât alții, în care vântul nebuniei scoate din minți cronometrele și zăpăcește tabla înmulțirii, în care rațiunea conducătoare și conștiința regulatoare nu se mai pot orienta, în acest azil al inconștienței universale și al universalei imanențe, chiar și doctorii ar avea mare nevoie să fie îngrijiți. Cine-l va îngriji pe doctor? Cu siguranță, alienistul este și mai alienat decât bolnavii lui, înfășurat fiind laolaltă cu ei în aceeași alienare cuprinzătoare și prevenitoare. Oare bolnavii vor trebui să-l îngrijească? Ca la Pirandello, orice sistem de referință cade în relativitatea universală și amețeala pune stăpânire pe om. – Diabolismul confuziei vine mai ales din «exponentul» echivocului. Și, de aici, forma antinomică sau dialectică a afirmațiilor lui Pascal: totul e în același timp adevărat sau fals¹⁴, sau, ceea ce revine la același lucru: Pascal, în opoziție cu Descartes, susține evidența simultană a contrariilor. Relativismul se înscrie în fals contra dogmatismului pasionat. «Fiecare lucru este adevărat în parte, fals în parte... Nimic nu este cu totul adevărat.» Nimeni nu se înșeală vreodată pe de-a-ntregul, nici nu are dreptate absolută! Imposibil să formulezi un adevăr, fără ca adevărul contrar să nu-și ceară imediat dreptul lui. Și vom adăuga: imposibil, în ierarhiile de valori, să pui tot binele de o parte și tot răul de alta, cum ar dori simplismul maniheist; imposibil de adunat în aceeași tabără sau de concentrat în aceeași persoană tot ceea ce respectăm; dar valoarea, ca și adevărul, se repartizează cam peste tot și în toate doctrinele. Rațiunea are dreptate împotriva simțurilor, așa cum credea Descartes, dar în mod paradoxal se întâmplă ca senzația să aibă dreptate împotriva rațiunii¹⁵; de altfel, putem desprinde adevărul din fals și falsul din adevăr; războiul intern izbucnește înăuntrul unei ființe care-și este sieși dușman. Bine spune Pascal cum că ceasornicul rânduiește timpul¹⁶ și că el este deci criteriul univoc al duratei echivoce; dar, în altă parte, Pascal mai spune că nu există reguli, sau mai degrabă că există reguli contradictorii. De fapt,

regulile sunt nenumărate. Dacă ceasul ar merge înainte sau ar fi în urmă, fie uniform, fie chiar neregulat, matematicianul ar putea oricând calcula formula care să regleze această dezordine, pentru a compensa inexactitatea... Vai! Uneori ceasul merge înainte, alteori rămâne în urmă, dar și uneori, culmea maliției, arată ora exactă. Cum să te mai orientezi? Tare șiret trebuie să fie cel ce va deosebi aici adevărul de minciună! Ar trebui un cifru complex la infinit pentru a corecta abaterile capricioase, imprevizibile, incompensabile ale acestui mecanism, atât de asemănător cu libertatea noastră. Mai general: diavolul este diabolic pentru că uneori spune adevărul; mincinosul nu este un virtuoz al înșelătoriei și perfidiei decât pentru că nu minte întotdeauna: ca să ne zăpăcească până la capăt, ne dă uneori de pomană câteva mici adevăruri secundare, în așa fel încât să nu mai știm în cine să ne încredem... Nimeni nu mai înțelege nimic. Stăpână a greșelii și a inexactității, spune Pascal despre imaginație, și cu atât mai șmecheră cu cât nu este așa tot timpul; pentru că nu e de-ajuns să susții contrariul a ceea ce susține mincinosul ca să ajungi automat la adevăr: ar fi prea simplu! Trebuie să ne resemnăm: diavolul este chiar adesea virtuos când îi trăsnește! Această bună aparență conformă, care duce ambiguitatea la paroxism și în care trebuie să recunoaștem confuzia *cu exponent*, nu merită cumva numele de ipocrizie?

Așa cum bolile, în cazul unei intoxicații, progresează cu o viteză accelerată, tot așa confuzia se dublează de la sine, se înmulțește cu ea însăși, se îmbată de sine și crește ca o avalanșă; este o supralicitare neîncetată, o aucțiune vertiginoasă: Crescendo, Accelerando și Precipitando conduc în mod normal agravarea unei febre care nu face altceva decât să crească și să sporească; confuzia, însemnând anarhie și dezordine, nu se supune altei legi decât aceleia a freneziei pasionale: cel impur se scaldă în propria-i impuritate și, accelerând pe întrecute procesul deprecierei, nu încetează să îngroașe terciul în care se afundă. Astfel, rațiunea, fiind imanentă dezordinii, o agravează și o dublează, în loc să o decanteze: când ființa este în acest fel intoxicată... sau vrăjită, chiar puterile ordinii contribuie la dezordine, din ce în ce mai mult; departe de a începe dozarea și trierea, ca acel Noûç al lui Anaxagoras, departe de a face să apară o complexitate inteligibilă

în sânul complicației, ele duc sabatul la paroxism: leacul se preschimbă-n otravă, iar selecția în confuzie. Nu numai că această confuzie se agravează neîncetat și, ca să spunem așa, se exaltă din propria-i confuzie, ci și (chiar mai general) se schimbă continuu în durată și nu este niciodată aceeași: asemeni celui ἄπειρον din *Philebos*, care este absolut nedeterminat, insesizabil și fluent, confuzia nu este niciodată confuză în același fel două clipe una după alta; infinitatea haotică a amestecului se mai multiplică și prin variabilitatea sa nesfârșită în dimensiunea unui timp continuu, care nu este o succesiune caleidoscopică de aranjamente ordonate, ci o deformare neîntreruptă a unei dezordini continuu informe și niciodată uniforme. Confuzia însăși este deci confuză și, în această calitate, total nedeterminabilă: departe de a fi univocă cel puțin datorită faptului că e confuză, confuzia este o stare inconsistentă ce curge și nu-i niciodată fixată în însăși confuzia ei. Confuzia în care se împotmolește ființa este la fel de mobilă ca nisipurile mișcătoare, și cu toate că aduce aminte nu de o apă curgătoare, ci mai degrabă de o baltă stătătoare, sentența lui Heraclit i se poate aplica: nu ne scaldăm niciodată de două ori în aceeași cloacă, nu facem două băi una după alta în aceeași baltă. Confuzia nu există niciodată în act, nu este niciodată o proprietate statică, nici un atribut definitiv, nici un caracter ce poate fi atribuit ființei confuze. Noi puneam față în față complexitatea, structura și felul de a fi stabil al compusului cu complicația a cărei caracteristică este să se complice fără încetare tot mai mult, să scape înțelegerii și să ne alunece printre ochiurile plasei; prima, care este un plural finit în stare de echilibru, cealaltă, care e un comparativ nesfârșit. Modificată constant și, în plus, cuprinsă de febra exagerării frenetice, confuzia este o caricatură a complicației. – Și asta nu-i tot. Confuzia, care este intrinsec mobilă, în plus este extrinsec debordantă și copleșitoare: pătează ceea ce o înconjoară, se răspândește ca o pată de ulei, molipsește tot restul; cu alte cuvinte, confuzia nu rămâne în subiectul confuz ca un regim personal al acestui subiect, ci se răspândește în jurul lui. Cel impur nu este impur numai pentru sine, în sensul în care un om roșcat este roșcat (pentru că roșeața nu e molipsitoare): iar cel confuz nu este nici el confuz doar pentru sine. Astfel, conversația cu un spirit confuz este ea însăși tulburătoare; ea face ca ideile să se răstoarne,

să danseze, să se dea peste cap, este înnebunitoare și nimicitoare; oricine își pierde firul gândurilor. După cum cel impur îi face impuri pe ceilalți, tot așa cel confuz face ca tot ceea ce atinge el să devină confuz; cel confuz este înainte de toate un profesor de confuzionism și un agent propagator de confuzie. Cine știe? Poate că impuritatea însăși nu este decât această molipsire, actul acesta de a murdări, propagarea aceasta în lanț; poate că nu există altă impuritate în afară de intenția de a-i face impuri pe ceilalți. Cel ce mă face impur, mă face capabil să-i infectez pe alții. Dar cel ce mă murdărește a primit el însuși puterea aceasta de la altcineva: în acest caz, impuritatea n-ar fi o stare, ci o funcție, influență corupătoare și transmitere a unui rău impalpabil. Într-adevăr, pesimismul confuzionist admite ceea ce refuza substanțialismul dualist: anume ideea unei impurități fără suport și care se găsește în întregime în efectul propagator. Să nu ne înșelăm, totuși: și libertatea pare să încapă pe de-a-ntregul în eliberare, care este un act, adică în intenția de a acorda altcuiva chiar această libertate inexistentă; dar libertatea nu-i o molipsire, ea este o iradiere; libertatea este o dilatare generoasă și un binefăcător dinamism, pentru că libertatea dă ceva aproapelui – pe când impuritatea este o simplă infecție, ceva ca holera sau scarlatina; cel confuz, ispitit de confuzie, dorește să-și comunice scarlatina întregii lumi. Epidemică, dar nu în expansiune, impuritatea confundă persoanele, în loc să le individualizeze; dizolvantă și negativă, impuritatea duce cu sine puritatea în moarte, tot așa cum minciuna face să mișune mincinoșii sau cum cel rău stârnește în jurul lui ura, care e un fel de moarte. – Dacă confuzia este molipsitoare, cauza este în primul rând și fără îndoială grosolănia pe care omul o are din naștere. Instrumentele de care dispune omul sunt, după spusele lui Pascal, «tocite» în mod natural. Marele metazoar numit Om se află întotdeauna mai mult sau mai puțin în situația unui ceasornicar care, pentru a manevra șuruburile minuscule și arcurile cele mai delicate, n-ar avea decât niște unelte de fierar: acolo unde ar avea nevoie de pensete fine, de pile ascuțite și de instrumente de precizie, el nu are decât ciocane grosolane... Ne putem închipui un tăietor de lemne cu mâinile bătătorite croșetând dantelă? Simțuri buimace, o percepție lipsită de orice finețe selectivă, pe care calitatea o covârșește și care deosebește greu nuanțele, terminații nervoase

atenuate – iată, din punct de vedere fizic, marele metazoar cu mâini de tăietor de lemne și maniere necioplite. Cât despre moral, iată-l: o gândire greoaie, incapabilă să gândească separat ceea ce există separat, o gândire obtuză ce gândește mai multe lucruri laolaltă, gândește despre unul ceea ce este a celuilalt, înșfacă mai multe idei dintr-o dată sau reunește mai multe semnificații incompatibile în același concept, fără să-și dea seama de contradicția lor, o imaginație care lasă imaginile să se încalce unele peste altele, asociază fără noimă și cedează în fața participărilor înșelătoare, în sfârșit, o conștiință groasă și înceată, o conștiință tardigradă, ce ratează prezentul pur și ocazia acută – atât de multă greutate și poticnire produc în noi și în jurul nostru toți idoli amestecului, *quiproquo*-ul și, după cum se spune în *Theaitetos*, alodoxia, neînțelegerea, paronimia. Omul secretă minciuna ca păianjenul, pânza. Sau, dacă preferăm alte imagini: omul confuz îngroașă ceața care estompează conturul lucrurilor; doar prezența unei conștiințe introduce neclarul și vagul în lumea corpurilor individualizate. Oare spiritul de finețe, ideea distinctă, disocierea și articularea gândurilor sunt neapărat niște himere inaccesibile?

Universul confuz nu este numai o reprezentare subiectivă a omului orbit de propria lui confuzie: literalmente toți oamenii sunt cuprinși de aceeași beție. Pe de altă parte, nu este vorba doar să încurce totul, ci să murdărească: lumea «tulbure» pe care o caută omul este confuză și impură în același timp. De aceea, nu e destul să spunem că doar prezența celui impur introduce deja dezordinea: trebuie să mai adăugăm și că acela ce ațâță la dezordine este un corupător¹⁷. Este un lucru știut, cel impur simte nevoia să murdărească inocența de lângă el, este tentat să-l facă să se schimbe pe cel pur, să complice ceea ce e simplu. Sigur, chiar instabilitatea primei purități este deja o tentație: trebuie să se întâmple tot ce e posibil, iar noi sprijinim actualizarea posibilului, care va grăbi venirea marelui adult complet și impur. Dar ceea ce ne ispitește este o degenerescență și mai puțin o diferențiere: ce ne ispitește nu e speranța de a deștepta inconștienta, dându-i toate dimensiunile existenței conștiente, ci mai degrabă pofta de a tulbura transparența și de a păta candoarea, pofta de a murdări, pofta de a deflora și macula neprihănirea fără de pată. Și așa ceva e diabolic. Mergând până la limită și ducând la absolut frenezia noastră

confuzionistă, numim Diavol principiul a tot ceea ce tinde în noi să complice inocența, și apoi să strice însăși această complicație, în așa fel încât simplitatea să devină de nerecunoscut; ordinea se regenerează la nesfârșit în pluralul complexității, dar principiul diabolic desface fără încetare ordinea regenerată fără încetare. Oare impuritatea este cea nesfârșită sau puritatea este cea de neînving?

4. Confuzionismul

În această situație extremă, conștiința confuză își poate căuta salvarea pe două căi opuse. Prima din aceste căi este cea a vindecării prin homeopatie, și ea devine posibilă datorită ambivalenței firești a oricărui confuzionism. Confuzia este într-adevăr atât de ambiguă, încât sentimentele noastre față de ea au ele însele ceva ambiguu. Confuzia este literalmente o tentație, adică o dorință contrariată de oroare, de nu cumva e o fobie, adică o oroare pe care o dorință secretă o face pasională. Impuritatea se deosebește de confuzie prin aversiunea mistică și globală pe care ne-o inspiră: dar, chiar și aici, nu poate fi aversiune fără atracție. Cum altfel să numim această luptă între atracție și repulsie din miezul unui sentiment sfâșiat decât complexă? Amfibolia barocă este deja patentă în raportul contradictoriu al eului cu «Celălalt», și mai cu seamă cu partenerul său feminin: în măsura în care acest «celălalt» îmi este seamăn, cedez în fața vocii sângelui ce mă atrage spre el și reneg în el martorul unui stadiu vechi și inconștient al propriei mele biologii; femeia nu este, ca să spunem așa, pudoarea bărbatului? În măsura în care celălalt nu-mi seamănă, doresc la el ceea ce-mi lipsește, ca Erosul platonician, și-l detest pe străinul întrupat de el. Astfel, dorința inavuuabilă de impuritate este ea însăși impură, la fel de impură ca și dorința inavuuabilă de puritate: dorința suspectă de impuritate, care este esoterică, se ascunde în nostalgia purității; nostalgia purității, care este exoterică, conține o teribilă și rușinoasă poftă de a pierde puritatea aceasta. Purul și impurul sunt deci și unul și celălalt doriți și urâți totodată; dorința de puritate și dorința de impuritate, oroarea de una și oroarea de cealaltă se asociază în mod bizar în fiecare caz... Trebuie să iubim sau să urâm? În această privință omul nu

este prea hotărât. Tentația nu este ispititoare decât pentru că vocația și nostalgia mă cheamă, dar vocația și nostalgia nu mă cheamă decât pentru că sunt ispitit, în secret. Așadar, haosul este un tabu, iar omul, simțind un resentiment pasional față de acesta, îi poartă pică chiar pentru pofa pe care i-o stârnește! – În fața haosului, el încearcă același fel de amețeală ca și în pragul neantului: atras de gol și reținut pe mal, el gravitează în jurul abisului. Omul are oroare de gol, dar este o oroare delicioasă, o oroare ambivalentă, și el se clatină pe picioare, tras de două forțe contradictorii, așa cum se clatină și imaginația pascaliană pe pasarella ei vertiginoasă. Chiar și aici suntem tentați să-l acuzăm pe diavol, adică pe spiritul neantului și al nediferențierii haotice, pentru că ni se pare că numai el tulbură limpezimea inocenței și încurcă ordinea complexă, complică simplitatea și devastează pluralul cosmic. În ceea ce privește omul, acesta savurează în haosul amorf un fel de prevestire a deliciilor neființei; în confuzia infernală și vârtejul dezmațului, omul simte deliciile propriei sale inconștiențe, propriei sale inexistențe. Și mai întâi gustă din voluptatea întoarcerii în urmă – căci confuzia înseamnă regresie: nu ca purificare, întoarcere la origini, ci retrogradare și, dincolo de cosmosul civilizat, recădere în primitivitate și barbarie; mai mult încă: omul ispitit aspiră la nebuloasa nediferențiată de dinaintea creației. Dar mai ales încearcă rara voluptate de a lepăda orice formă organică, orice structură individuală, și se topește plin de încântare în ceață: eul este acela care fuge de responsabilitatea lui de eu, care preferă să fie nimeni, οὐτις, așa ca subtilul Ulise, decât să fie o persoană, alege să fie un altul, în altă parte sau mai târziu; monada este cea care aspiră să devină din nou impersonală, oarecare și generică, acceptă să fie oricine, oriunde și oricând și se refugiază în nori, în compromisuri tulburi și în aproximații evazive; eludând singularitatea precisă și particulară a ipseității lui, omul caută alibiurile și anonimatul amețitoare promise marelui om de stat care călătorește incognito și se pierde într-o seară în mulțimea de pe Broadway. «Divertismentul», la Pascal, nu ne ajută oare să ne pierdem noi înșine înecându-ne singurătatea în dezordinea ocupațiilor? Cel impur se lasă pradă, cu lașitate, facilităților dezagregării și ale existenței vagi și dispare plin de încântare în străfundurile nopții: așa face un pianist șmecher și necinstit

ce abuzează de pedală ca să acopere pasajele dificile și să camufleze în pâclă o abilitate aproximativă. Totuși, această fugă în plin haos are întotdeauna un caracter de panică, adică ambivalent, pentru că ea rezultă dintr-un instinct ce atrage și dintr-o oroare.

Să înțelegem că a ne lăsa pradă haosului poate să pară un remediu, în mare măsură: bălăcindu-se astfel în extrema confuzie, cel impur crede, fără îndoială, că-și conjură propria impuritate, ca și cum ar trebui să atingă adâncimile disperării pentru a converti dialectic impuritatea în contrariul ei. Cine știe? Poate că amestecul, nociv în doze mijlocii, se va simplifica de la sine, dacă orgia va ajunge la paroxism... În orice caz, cel impur, așteptând să-i vină salvarea din propria lui complezență față de confuzie, se angajează el însuși pe de-a-ntregul în haos, sau cel puțin așa crede: atunci când limita dezordinii urmează să fie atinsă, se întâmplă ca vindecarea să vină tocmai din excesul de rău, așa cum uneori grația iertării vine dintr-o disperare sinceră. Dar tocmai, disperarea aceasta este oare sinceră? Se va întâmpla adesea ca confuzionistul să sporească dinadins confuzia și, în mod artificial, să supraliciteze; și așa cum reaua voință mijlocitoare întârzie în mod suspect printre termenii mijlocii, tot așa reaua credință confuzionistă se bălăcește în confuzie mai mult decât este strict necesar. De astă dată este, deci, vorba despre o confuzie intenționată; despre o anarhie mai mult sau mai puțin concertată. Dar cum anarhia este în bună parte reală, adesea este dificil să spui cât anume este dezordine obiectivă și cât prefăcătorie, să determinăm ceea ce e un rău necesar sau natural și ceea ce e o nenorocire factice sau «dispensabilă»; chiar și aici, amestecul și echivocul rămân! Omul nu inventează din nimic dezordinea, ci o exagerează sau o agravează. Totul este morbid, totul este normal... În acest fel, un bolnav poate suferi efectiv și, în același timp, poate juca teatru. Dacă, de pildă, sporadismul și interferența normelor, dacă conflictele de valori ar fi pe de-a-ntregul produse de om, ar trebui să acuzăm pur și simplu machiavelismul făpturii, vinovată că inventează din nimic niște coliziuni de îndatoriri și că le transformă în pretexte pentru a se consacra plăcerilor proprii; dacă, dimpotrivă, dezlănarea și chiasmul valorilor ar fi înscrise pe un fel de cer metaempiric și ar ține numai de un Absolut «plural», dezordinea și răul radical și absurditatea ar fi lipsite de nuanțe,

după cum ar fi și fără de leac. Pentru că valorile «se împiedică unele pe altele», spune Pierre Charron¹⁸. În realitate, poate fi adevărat în același timp că elementul de dezordine face scandal și că absurditatea este de esență metafizică: desigur, omul nu poate sluji în același timp mai mulți stăpâni discordanți – dar, în mod vizibil, nu-l supără o situație ce-i oferă atâtea alibiuri pentru afacerile lui nu tocmai curate... Echivocul îi servește drept scuză pentru a eluda niște îndatoriri întru totul univoce. Valorile se telescopează și se contrazic? Nu-i nici un bai! Încurcătul primește cu brațele deschise un astfel de chilipir: nu contați, deci, prea mult pe un încurcă-lume pentru a împăca termenii incompatibili sau a clarifica diverse cazuri de conștiință! Interesul lui este să le facă de nerezolvat. Rolul lui este să pună gaz pe foc, nu să dreagă lucrurile; să sporească gâlceava, nu s-o stingă; să exagereze nedreptatea, nu s-o compenseze. În fond, ființa sfâșiată nu cere altceva decât să fie sfâșiată: e încântată de insolubilul antagonism și rezolvă problema, adică pune de acord exigențele contradictorii respingându-le fără a da câștig de cauză vreuncea și sărind cu capul înainte în smârcul fără nume. Ce jubilație printre batracienii din mlaștină în ziua când marele moralist virtuos este la rândul lui surprins în flagrant delict de adulter, de vânzare la negru sau de minciună! Slăbiciunile unui om respectat ne fac să ne îndoim de dreptate și de puritate, în general... Dar dacă, într-adevăr, n-ar exista deloc dreptate? Dacă valorile s-ar distruge unele pe altele? Ideea acestui frumos program are de ce să ne ia mințile. În *Facerea*, prima înșelăciune survine ca un scandal contingent: șarpele, care este oarecum agentul provocator al diavolului, propune omului acea «*dignoscentia boni et mali*». Dar omul se zăpăcește, încurcă răul cu binele: totuși, omul, victimă a confuziei, rămâne capabil să subscrie la aceasta sau să o refuze. – Miza supremei confuzii este într-adevăr o miză metafizică: această miză este indiferența binelui și a răului, care este o caricatură a inocenței; indiferența este, după păcat și dincoace de păcat, ceea ce integritatea originală era dincolo de acesta; posterioară fisiunii vinovate, indiferența este ceva ca o indiviziune pe dos, indiviziune nu în simplitate și transparență, ci în haosul noroi, în fuziunea generatoare de confuzie. Deoarece dihotomia păcatului a avut loc, era bună și antiteza răului și a binelui: pentru că marea diadă morală salvează

cel puțin ceea ce poate fi salvat, desparte răul de bine printr-un fel de criză sau de cataliză și astfel ne scutește de septicemia morală. Confuzionismul estompează efectul maniheist de contrast sau de relief ce caracterizează optica morală și astfel face să scadă tensiunea datoriei de a face: oare îndatorirea nu este exaltată de rezistența la tentațiile instinctului și la facilitățile plăcerii, al căror izvor este trupul? Noaptea ascunde în vălurile ei marea dualitate etică, așa cum ascunde și tertipurile îndrăgostiților, uneltirile conspiratorilor și șiretlicurile de nemărturisit ale spărgătorilor. Disjunctia binelui și a răului era șarpanta și coloana vertebrală într-o lume structurată a valorilor: și iată că orice ierarhie devine difluentă și flască în ceața propice a confuziei; ca la începutul *Facerii*, nu mai e nimic altceva decât întunericul plutind peste adâncuri, $\sigma\kappa\omicron\tau\omicron\varsigma \epsilon\pi\acute{\alpha}\nu\omega \tau\eta\beta \acute{\alpha}\zeta\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omicron\nu$, și neclarul indiferenței acoperind conturul formelor discontinue. Beznă totală. Cel drept și cel păcătos amestecați, meritul și greșeala imposibil de distins, buna și reaua voință echivoce la nesfârșit, virtutea și viciul indiferente, categoriile învălmășite, distincțiile șterse – așa este lumea aceasta nevertebrată și fără oase căreia trebuie, în sfârșit, să-i dăm numele de haos. Dacă haosul lui Hesiod, ca amorfism și acosmism, este o pură negativitate privativă, înțelegem că *intenția* haosului, ea, ar fi o intenție răuvoitoare și diabolică, puternic pozitivă; dacă haosul însuși este un neant cviescent și un vid fără calități, reaua voință a haosului nu încetează să amestece elementele dintr-o ordine fără încetare refăcută și să întrețină tumultul forțelor incoerente; dacă, în sfârșit, confuzia este neființă, reaua voință a confuziei este o efervescentă de dorințe distrugătoare ce dau în clocot.

Așa este cel ce pescuiește în ape tulburi, ce știe atât de bine să agite nămolul și rămâne el însuși cât mai mult afară din apă. Iar dacă, din întâmplare, se aruncă în ea, toată omenirea să fie cu el! Toți la scăldat! Toți în balta cu amfibii! Ce scăldătoare frumoasă îi așteaptă! Nici unul nefiind pur, nimeni nu poate acuza pe nimeni. Ființa tulbure este deci și element de dezordine, cel ce încurcă lucrurile este și un încurcă-lume: el încurcă drumuri, cărți, valori, ranguri, limbi, sexe, ierarhii... Satana, duhul amestecului total și patronul încurcăreților, nu este, oare în superstiții, un încurcă-lume prin excelență? El, grandissimul încurcător, nu

numai că amestecă la nesfârșit elementele din ghiveciul fără nume, ci și «strică» oamenii între ei: frate cu frate, copii cu părinți... Îi «strică», adică, literal, le complică relațiile: căci niște relații de dușmănie, niște relații *stricate* formează o situație mai confuză decât relațiile de prietenie; relației fraterne sau filiale, care este o relație simplă, directă și primară, încurcătura îi substituie o relație secundară și tensionată, o relație pasională, o relație ambivalentă, de exemplu aceea dintre frații dușmani sau ura filială, care este un chiasm de aversiune și de atracție cosangvină; ceva opac întunecă transparența relației firești; gânduri ascunse inavuabile, echivocuri, neînțelegeri fac ca simplitatea uniformă a primei relații să se răsucească în jurul ei înseși. Dacă îmbufnarea este forma cea mai blândă a acestei tensiuni, războiul este gradul ei cel mai acut – războiul, adică limita extremă a certe, războiul, adică marea încurcătură care dezacordează violent pluralul persoanelor ostile și în același timp marea «gâlceavă» ce desface nu mai puțin violent întrețeserea confuză a discordiei. Așa se face că, în această ordine pe dos, beția neantului este cea mai exaltantă: războiul este marea bacanală ce bruiază distanțele sociale, schimbă lucrurile permise și cele interzise între ele. – Cel confuz se complăce în confuzia orgiacă, cel impur se tăvăleşte voluptuos în apele tulburi ale mlaștinii sale infame. Trebuie să o spunem, evenimentele contemporane au flatat peste măsură această complezență; ele au făcut din noi spectatorii mai întâi consternați, și apoi delicios de scandalizați, ai alianțelor cele mai cinice și mai rușinoase, răsturnărilor celor mai incredibile: dreapta și stânga fac schimb de frazeologii, rezistența față de invadator este considerată o crimă, trădarea devine o datorie, echivocul diabolic transformă patrioții în bandiți și pe cei lipsiți de simț civic în patrioți. Acest echivoc nu are nimic în comun cu inversarea etică a primilor și a ultimilor, adică cu o transvaluare care, fără să încurce ierarhiile morale, pur și simplu înlocuiește o ordine printr-o altă ordine, printr-o ordine pe dos, la fel de clar articulată ca ordinea pe față... Nu! De data aceasta spiritul cel rău al confuziei înghite chiar principiul oricărei disjunctii morale. Tocmai complezența față de echivoc găsea în anumite teme din romantismul german o aparență de justificare: metafizica nopții nu atrage, oare, atenția asupra aceluia «Urgrund» abisal și insondabil din care emerg

categoriile diurne și unde binele și răul moțăie într-o stare nediferențiată? Nu este vorba nici despre transparenta inocență, nici despre o simultaneitate dialectică a contrariilor; nu este vorba nici despre puritate, nici despre tensiune nesfârșită, nici despre limpezime, nici despre sinteză (pentru că sinteza poate fi cel puțin soluția antitezei), ci pur și simplu despre un amalgam dens și inform în care făptura se afundă cu plăcere. La începutul unei cărți celebre, Otto Weininger¹⁹ descoperă faptul, de altfel incontestabil, că masculinul și femininul nu sunt două categorii bine tranșate, ci pur și simplu doi poli sau două limite, că tot felul de degradeuri și de cazuri de tranziție le leagă, că există trăsături feminine în virilitate și caracteristici masculine în feminitate, că discontinuitatea este o invenție a gramaticienilor etc. Dar ghicim ușor ce folos poate trage din aceste constatări complezența inavuabilă a contemporanilor noștri față de ambiguitatea sexuală, în care ne grăbim să descoperim justificarea a nu știu ce androgin originar; metafizica suspectă a hermafroditismului primește prin aceasta o confirmare nesperată. Echivocul nu este oare marea cochetărie modernă prin excelență?

5. Maximalismul

Extremismul și violența reprezintă, pentru cel impur, două soluții radical opuse față de complezență. Numai de nu s-ar întâmpla ca extremele să se atingă! Căci, după cum vom vedea, cele două soluții sunt la fel de blocate ca și confuzionismul; sau poate că tocmai cele trei accese de disperare poartă, deja, în ele, remediul. Orice ar fi, confuzionistul încearcă să evadeze pe jos, coborând până în fundul smârcului noroiu, pe când extremistul o șterge mai degrabă spre înălțime... În loc să se zbenguiască în baltă, extremistul și violentul preferă să se zbată. Amețeață confuzionistă și frenezie maximalistă, cele două tentații își corespund! Sau, cu alte imagini: cel impur, închis în cetatea lui asediată și în complexele-i obsidionale, face o încercare de a ieși; extremismul este spărtura aceasta aparentă prin zidurile de apărare ce înconjoară finitudinea noastră. Extremismul modernilor este un purism disperat, pe măsura pluralului nenumărat și inextricabil,

tot așa cum purismul simplist era un optimism la scara dualității: pentru a evada dintr-un amestec infinit, dintr-o complicație tragic de irațională, dintr-o confuzie ce cuprinde toată ființa, trebuie să zbori cu aripi de înger; este nevoie de o aventură foarte periculoasă, de o lungă expediție, de mijloace hiperbolice! Radicalismul este filozofia unei făpturi împotmolite în confuzie și care încearcă să scape ochind termenii stridenți, atingând extremitatea imposibil de depășit și superlativul peste care nu se trece. Ceaikovski face undeva aluzie la Nemesis, cea care egalizează totul, cea bănuitoare, ce provoacă ἀνάγκη sau schimbarea fericirii în nefericire. Maximalismul, negând acest destin, va prelungi în mod imaginar până la extrem un elan oprit la jumătatea drumului. «Magia extremelor», cum se spune astăzi²⁰, atracția a tot ce este prim sau ultim, extrem, suprem sau final, tropismul superlativului într-un cuvânt, sunt câteva dintre simptomele cele mai evidente ale modernității noastre și ele îmbracă tot felul de forme bizare, de la furia recordurilor și de la supralicitarea tehnică până la exagerarea verbală și la excesele nemiloase ale deducției, de la magia progresului până la mania «purității» doctrinale, prima fiind generatoare de mișcare și eforturi nesfârșite, iar ultima principiu de paralizie și imobilitate: uneori mirajul superlativului strălucește la orizontul unui comparativ fără sfârșit ce se oferă performanțelor noastre cât vezi cu ochii, alteori acesta ne este propus peșin și de la bun început de către doctrinarii inflexibili ridicați împotriva oricărui «revizionism», împotriva oricărui compromis și surzi la acele intermedii (μέσση) a căror funcție dialectică este totuși amintită în *Philebos* ²¹. Și, ca să vorbim mai întâi doar despre primul maximalism – cel la care maximul se găsește la capătul unei majorări infinite: omul condamnat la detenție pe viață în impur crede că a găsit o metodă de a părăsi închisoarea unde-l ține condiția lui. Tot mai repede, mai departe, mai sus (sau mai jos!)...: mergând mereu în aceeași direcție, vom sfârși prin a ajunge undeva! De exemplu, în insula aceea din Oceania, unde Gauguin a crezut că găsește inocența, bunătatea, goliciunea primelor timpuri... Omul se apropie cu inima bătându-i de marginea cea mai exterioară și de extremul finister al oricărui tărâm, tot așa cum crede că se apropie, în timp, de sfârșitul istoriei – căci (oricine știe) «ceasul de pe urmă» este aproape²², și Judecata de apoi, la fel. Copii, scrie

Sfântul Ioan, ultimul ceas a venit, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. De când oamenii și profeții lor tot vestesc apropierea Venirii – ἰδοὺ ἔρχεται, *ecce venit!* – și iminența Împărăției, adică de la începuturile lumii, cum se face că Împărăția încă n-a venit? În fond, poate că tocmai omeneasca noastră demiurgie ne apropie de ea. Jacques Madaule a vorbit cu ardoare²³ despre credința aceasta milenaristă în sfârșitul vremurilor, despre speranța săvârșirii ce face să le bată oamenilor inima mai tare și mai repede. Cine știe? Eliberându-se de greutate, cum spun zierele, smulgându-se gravitației terestre ca să călătorească în spațiul cosmic, făptura de carne va deveni, poate, un semizeu? Dorința lui Icar, utopia aeriană a omului-pasăre sunt aici satisfăcute dincolo de orice himeră! Vai! Omul mărginit își închipuie că sparge plafonul mărginirii lui, și rămâne în mod incurabil în condițiile *a priori* pe care i le atribuie statutul lui de făptură. Omul, care se pare că a spart deja «zidul» sunetului și l-a găurit pe cel al atracției universale și care se pregătește să mai treacă prin nu știu câte ziduri, nu se pricepe să-și ascundă decepția: cel ce zdrobește ziduri, zdrobește și zidul empiriei,... iar după zid nu-i nimic! Poate că nu era nimic de văzut? Nimic la zenitul verticalei, nimic la extremitățile liniilor orizontale! Așa cum nu atinge cerul cățărându-se pe vârful Everestului sau înălțându-se până la lună, cel impur nu întâlnește puritatea mergând la Polul Nord. Luna e de pe-aici, ca și departamentul Seine-et-Oise. Revenit pe sol după o călătorie cu avionul supersonic, pilotul cel mai rapid din lume se regăsește tot așa cum era la plecare: mediocru în toate privințele, poate invidios, mincinos și meschin, cu siguranță lăudăros și, până la urmă, cât mai puțin supranatural cu putință; în fond, un om destul de oarecare, pe care pretinsa lui tangență cu hotarul empiriei nu l-a transformat cu nimic. Desigur, omul coboară pe lună. Și ce-i cu asta? Oare este posibil ca nimic să nu urmeze? Nu, destinul lui nu e transformat... În fapt, ce secrete a aflat la hotarul empiriei acest supraom demn de milă? N-a aflat absolut nimic și nu știe cu nimic mai mult decât oricare dintre noi; și, de altfel, hotarul nici nu există; la urma urmei, campionul lumii seamănă cu Er din Pamphylia, care povestea atâtea lucruri sforăitoare despre așa-zisa lui călătorie în lumea de dincolo și care nu știa absolut nimic, pentru că nu fusese niciodată acolo. Mai ales, învingătorul gravitației nu

a transcendat *a priori*-ul prin excelență ce conține și previne condiția umană și îi pecetluiește iremediabil finitudinea: el a rămas înăuntrul morții. Nu devii semizeu smulgându-te din gravitație: ci întrecând invincibilitatea morții. Moartea...: iată cel puțin o extremitate de care nici un extremism nu are ambiția să se apropie, iată un Pol Nord ce nu tentează pe nimeni; stepa înghețată, singurătatea sterilă și arctică ce prevestește bătrânilor apropierea morții nu ne ispitește pe noi. Puristul care a atins o dată această puritate supremă nu se poate întoarce mai apoi ca să facă pe cel înviat din morți, în mijlocul unor gură-cască uimiți. La urma urmei, cele două variante au aceeași valoare: omul care se întoarce din moarte înseamnă că n-a fost niciodată acolo; și recunoaștem că a plecat acolo atunci când nu se mai întoarce. Natura absolut *ulterioară* a unei purități metaempirice este deci confirmată, în același timp pozitiv și negativ, de către ireversibilitatea trecerii. Țărnul transletal este radical inaccesibil și, la fel, puritatea este «de cealaltă parte», pe lumea cealaltă, de cu totul alt ordin: tocmai pe acea lume-de-dincolo neoplatonicienii o numeau 'Ekēi, pentru că nu este deloc pe acest tărâm, ci acolo, adică sus, nicăieri în lumea aceasta, absentă de peste tot și în altă parte decât peste tot! Astfel, impurul rămâne impur în ciuda gradațiilor frenetice și a creșterilor lui supraacute, după cum finitul rămâne finit în ciuda inflației lui groțesti: un crescendo scalar, fiind de natură cantitativă și statistică, nu poate într-adevăr să ne extragă din empirie, nici să ne dea acces la țărnul ulterior, la o cu-totul-altă-ordine a supranaturii, la acea altă lume care este un dincolo-de-lume. Este o chestiune de mutație transfigurantă și de metabolă neașteptată, nu e o chestiune de record! «Nu gustăm nimic pur», spune Montaigne; iar Pascal: nu atingem culmea a nimic, «a ieși din starea de mijloc înseamnă a părăsi omenescul»²⁴; niciodată nu atingem nimic extrem sau metaempiric. «Ne aflăm între cele două extremități», spune Baltasar Gracián²⁵, «și astfel ținem de amândouă. Soarta cunoaște o alternativă, nici totul n-ar putea fi fericire, nici totul nefericire.». Această «alternativă» nu este soarta *făpturii creatoare*? În intervalul dintre infinit și neant în care suntem cantonați, începutul și sfârșitul, alfa și omega, nu sunt primul și ultimul decât în mod relativ; sau, în cazul timpului cu aspect de interval, interregn și interludiu care este cel al istoiei

noastre: sfârșitul nu este niciodată terminal și începutul niciodată inițial decât în mod provizoriu și până la noi ordine; nimic nu e terminat vreodată, nimic nu e ultim sau prim, ci totul este mai degrabă penultim sau secund, «înainte-de-ultimul» sau «după-pri-mul», de exemplu în sensul că inițiativele noastre sunt deja imitație și iterație, că orice «adio» încă mai este un «la revedere»; creația și concluzia devin simple jaloane sau releuri, etape intermediare într-o perpetuă continuare a intervalului; copleșite de repetiția începutului și de procrastinația sfârșitului, adică de amânarea continuă a lui niciodată-mai, nouitatea incoativă și terminarea solemnă intră în fuziune în fluxul devenirii. Întâietatea și ultimitatea, care ar fi niște superlative, se transformă într-o prioritate și o posterioritate relative, și una și cealaltă acoperite, înglobate, anticipate de un *a priori* imemorial și înlănțuite într-o succesiune nedefinită; această anticipare imemorială fiind pentru noi o eternă preexistență, nu lasă loc în imanență decât pentru niște noutăți pregătite dinainte și ne fură, fără drept de apel, puritatea începutului. Astfel, expedițiile spre Nordul îndepărtat sau spre Sudul îndepărtat sunt tipul însuși al falsului miracol, generator de speranțe magice și de decepții; iar acela ce pretinde că prin această taumaturgie ajunge în Sudul sau în Nordul îndepărtat al propriului său mister este el însuși un șarlatan! Omul trage de lanț, dar în loc să-l rupă, îl lungește: angelismul la care pretinde este o impostură, puritatea boreală pe care și-o atribuie este o puritate amăgitoare și fals escatologică. De fapt, aceste evadări din empirie rămân ele însele niște evadări empirice, iar dezrădăcinarea pe care le-o datorăm nu ne schimbă cu nimic destinul. Broasca inflaționistă, ce vrea să se umfle cât un mamut, devine pur și simplu o broască monstruoasă, dar ea așteaptă în zadar metamorfoza feerică ce ar putea-o scoate din mediocra ei condiție de batracian: dimpotrivă, ea zace mai mult ca oricând în broscăria originară. În fond, extremismul, alunecând de la sensul figurat la sensul propriu, este păcălit de propriile-i metafore spațiale. Pascal a fost cel dintâi care a favorizat această proiecție, această transpunere a purității în spațiu, pentru că-și reprezenta omul ca pe un amestec de suflet și trup și ca pe un locuitor al zonei mediane totodată; deoarece este o natură amestecată, amfibie este și o ființă intermediară cu domiciliul obligatoriu în zona mijlocie dintre microfizic și macrofizic.

E adevărat că omul pascalian oscilează dialectic și printr-un fel de mișcare de pendul de la o stare contradictorie la alte, în loc să aibă un domiciliu static în intervalul dintre cele două extreme, adică între Nimic și Tot... Nu este mai puțin adevărat că prepoziția Între localizează impurul și, prin urmare, pare să atribuie impuritatea intermediarității, ca și cum modul de a fi moral ar putea fi influențat de poziția în spațiu: ființa intermediară între două lumi este și mijlocitoare, adică face parte din cele două lumi, are un picior în fiecare lume. De ce să ne mirăm dacă cel care a ajuns în empireu sau respiră aerul pur al culmilor este el însuși purificat? Pentru că altitudinea este purificatoare. Și invers, cel ce locuiește în zona temperată este el însuși, dacă nu un temperament concret, cel puțin un amestec compozit. Dar cineva se poate afla la jumătatea drumului dintre extreme și să nu fie nici una, nici cealaltă, sau să fie când una, când cealaltă, alternativ. În aceste două cazuri, unde e amestecul? Se întâmplă ca ființa mijlocie să fie calitativ simplă, simplă cu o simplitate specifică și *sui generis*. Într-un cuvânt, cel extrem poate fi impur, după cum cel mediocru poate fi pur, iar «*via media*» nu este în mod necesar calea spre confuzie. Justa cale de mijloc nu este, oare, la Aristotel, un fel de culminare virtuoasă? – Hiperbola este și mai senzațională atunci când extremismul dogmatic pretinde să se instaleze de la bun început în absolut, să atingă punctul maxim fără progresul vreunei majorări, să se înalțe la *summum* fără efortul gradat al unei ascensiuni. Tocmai acest pas «napoleonian», acest salt eroic vor să-l facă astăzi maximaliștii artei contemporane, Atonaliști sau abstracționiști, când, trecând brusc *la limită*, o rup radical cu tonalitatea, unii, cu figurativismul, ceilalți; «nu poți fi mai abstract decât Abstractul», remarcă cu umor pictorul Charles Lapicque²⁶, care își bate joc, subtil, de superlativul de netrecut. Căci maximalistul nu cunoaște decât un grad: apogeul; și numai o alternativă, o disjuncție, un ultimatum: maximalism sau artă reacționară; legea intransigentă a lui totul-sau-nimic, valabilă numai pentru imperativul categoric sau pentru exigența dezinteresului, este aplicată în mod metaforic esteticii și formelor date actualmente. Și mai ales fără concesii și jumătăți de măsură! Din moment ce s-a atins culmea purității, din moment ce venirea artei absolute pe pământ este o realitate, istoria s-a terminat: ca în

Apocalipsă, timpul n-are cum merge mai departe, χρόνος οὐκέτι ἔσται²⁷... Artă absolută, armă absolută! Fără îndoială, timpul s-a împlinit și escatologia a ajuns la prezent. Așa se face că nudismul, care este, ca și purismul, un fel de specialitate profesională, ajunge dintr-o dată la nuditatea superlativă: căci dincolo de puritatea aceasta gimnică nu se află nimic, și nimeni nu se poate dezbrăca de pielea lui. Ce altceva ar mai deveni devenirea, dacă această devenire a actualizat suprema, extrema, ultima posibilitate de eliberare umană? Acel *Din ce în ce mai mult* nedefinit, ce accelerează progresele tehnice, este aici oprit în mod subit și definitiv: din acest punct de vedere, pictura are mai puține șanse decât aviația și cursa înarmărilor! Futuriția este congelată, pentru că nu mai subzistă nimic potențial, pentru că totul este actualizat la perfecție: astăzi, marasmul; mâine, poate, disperarea; în toate cazurile, impasul. Ce înnoiri, ce viitor mai putem spera când ne-am plasat dintr-o dată (sau am crezut că ne plasăm) în vârful extrem al extremei avangarde a oricărei modernități? În mod clar, istoria muzicii se termină cu Schönberg. În mod clar, impresionismul, fovismul și cubismul nu aveau alt scop decât să ajungă, la capătul unui crescendo linear, la arta escatologică a contemporanilor noștri. De aici și aspectul ciudat de fascinant, de subjugant, de seducător al acestei modernități maximaliste; nimeni nu se poate gândi să facă mai bine, nici să meargă mai departe de acest finister al dodecafonismului. Într-adevăr, când atâta îndrăzneală devine cronică, ea riscă să se transforme în timiditate conformistă; dar este un conformism de-a-ndoaselea. Ai noștri puri de astăzi sunt adesea niște puriști, adică niște profesioniști ai purității, și chiar niște puritani, lucru pe care-l recunoaștem uneori după complexele lor de austeritate și după pasiunea lor antihedonistă; așa cum noma-dismul este o domiciliere în vagabodaj, extremismul, în cazul sedentariilor avangardei noastre, este o domiciliere sistematică în extremă, o formă foarte burgheză de angelism: închipuiți-vă un burghez cu aripi sau un rentier angelic ce ar trăi din renta de la maximul lui definitiv. Atunci când marile descoperiri au fost făcute, când marile cutezante au fost deja îndrăznite, așa cum a fost cazul cu un Milhaud sau un Picasso, când nici un principiu nu mai intră în joc, ce altceva poate fi supralicitarea modernă decât

un record cantitativ în care plictiseala, decadența, conștiința blazată se exprimă deja?

6. Violența

Fie că se plasează dintr-o dată la extremitate (și prin aceasta procesul purificator este, la fel de repede, terminat și început), fie că progresează indefinit spre extremitatea aceasta, în ambele cazuri extremismul vizează un punct, un scop, o direcție. Cât despre violență, ea nu merge undeva anume, ci face explozie, adică se sparge în toate direcțiile deodată; și chiar atunci când pare orientată, treaba ei și numai a ei este să înfrângă rezistențe mai mult decât să meargă undeva. Fie că se opune legii Rațiunii, blândeții Iubirii sau spontaneității Naturii, fie că înseamnă nedreptate, brutalitate sau constrângere în mișcare, violența implică mai întâi violul, adică ideea de penetrare brutală: incapabilă să formuleze legea amestecului, i se pare mai expeditiv să pătrundă în compus prin efracție, să intre violent, forțând ușa. Dar violul, impuls lipsit de «sens», nu este o mișcare cu adevărat orientată sau îndreptată spre ceva. Violare a domiciliului, viol al corpului, profanare a vieții private – în mod paradoxal, toate aceste constrângeri au ca trăsătură comună intenția lor umană. O furtună, erupția unui vulcan, o inundație, un cutremur de pământ sunt niște catastrofe brutale și nu niște violențe: pentru că natura (cu excepția alegoriilor noastre mitologice) este oarbă și lipsită de intenție; dar războiul ce violează frontiere, cămine și femei, războiul ce implică invazia și agresiunea orientată, războiul ce forțează barajele, este un lanț de violențe. Măcar asupra unui punct Joseph de Maistre, Proudhon și Louis Veuillot sunt de acord²⁸: războiul este un mister divin, iar sângele pe care-l varsă potolește pe pământ nelegiuirea oamenilor. Însăși roșeața sângelui pe care un cuțit ucigaș trecând prin carne îl face să țâșnească, această roșeață oare nu este un fel de revelație a unui adevăr crud, pudic ascuns de sănătate și de blândețea unei civilizații pacifice? Așadar, pentru cel impur pradă violenței, Celălalt este obstacolul ce trebuie suprimat: departe de a se lăsa absorbit de un travaliu de purificare reflexivă, cel violent se îndârjește împotriva Celuilalt;

extravertire extatică a întregii ființe, mânia aceasta se năpustește cu capul în jos, ca taurul și ca bruta: ὄς θηρίον, ca un animal de pradă, spune Socrate cel drept despre Thrasymachos. Violența este contrariul reculegerii. – Violența nu este numai pătrunzătoare, ea este și centrifugă și dispersată. Într-adevăr, haosul, pentru care ea este și consecință și așa-zis remediu, s-ar putea defini ca imposibilul-necesar: dar nu acel imposibil-necesar în doi ce caracterizează într-o viziune tragică statutul contradictoriu al amfibiei, ci necesara imposibilitate a unei confuzii în care toate elementele își repugnă unul altuia și totuși nu pot exista decât împreună; confuzia este în același timp insuportabilă și durabilă, absurdă și cronică, insolubilă și indisolubilă, scandalos de viabilă! Asta înseamnă că incoerența haosului este ea însăși incoerență: această incoerență la pătrat, această incoerență infinită este atât de anarhică, anomică și alogică încât ea învăluie coeziunea în mod contradictoriu. Dacă simbioza ar fi imposibilă fără a fi necesară, situația ar fi încordată, dar cel puțin perfect clară; elementele aflate în conflict n-ar trebui decât să se despartă și în curând n-ar mai fi vorba de discordanță, nici de discrepanță, nici de disonanță; este cazul coabitărilor imposibile, la care soluția e, ca să spunem așa, gata găsită. Dar când despărțirea nu e mai puțin imposibilă decât coexistența, războiul se lungește la nesfârșit: război în afara granițelor și război civil totodată, război al tuturor împotriva tuturor și împotriva fiecăruia, război al fiecăruia împotriva fiecăruia și a tuturor, război în care oricine luptă cu oricine; amestecul este certat cu sine până în cele mai mici elemente, iar războiul, perenizând starea de violență, continuând în durată o tensiune acută, explozivă, insuportabilă care e făcută ca să fie instantanee, transformând în sfârșit criza în diateză, războiul produce o lume a disperării destul de asemănătoare cu infernul. Această încălceală de reciprocități fără nici o regulă explică caracterul dezordonat și costisitor al violenței. Violența nu este, așa ca forța, o energie concentrată și intensivă, aplicată în punctul precis unde trebuie să dezvolte maximum de eficiență și să producă schimbările cele mai constructive; forța nu poate fi separată nici de munca eficientă, nici de randament, și se poate întâmpla ca ea să fie o simplă violență canalizată și dirijată, o violență controlată, încetinită, temperată de moderatorii artificiali și de reglări ingenioase:

violențele naturii devin «forțele» naturii dacă omul le *forțează*, prin constrângere sau prin viclenie, să lucreze pentru pace, pentru sănătate și pentru viață; de aici, rolul pe care acest principiu de unitate metafizică îl joacă în psihologia lui Maine de Biran sau în monadologia lui Leibniz; se întâmplă ca ideea, fiind pozitivitatea însăși, să fie o idee-forță, dar nu se întâmplă niciodată ca ideea să fie violentă. Dinamismul leibnizian nu este oare un «irenism», adică o filozofie a armoniei și a păcii? Forța este o violență ghidată și domesticită, dar violența este, ca și ciclonul, pierdere de forță și risipă oarbă, dezordine devastatoare, agitație titanică și, pe cât de barbară, pe atât de destrăbălată, o gesticulație fără finalitate. Forța propulsează acțiunea, care este economică și adaptată, însă violența delapidază agitațiile nebunești, care sunt acțiune în delir; are ceva de orgie în ea; la fel ca emoția mâniei, bate din picioare și se zbate și se irosește pe degeaba... Mult zgomot pentru nimic! Dat fiind că, într-adevăr, bețivul se dedă la violențe mai mult decât își desfășoară forțele, am putea numi violența o forță beată, o beție a forței în absența oricărei rațiuni. Este într-adevăr, în sensul dat de Platon, domeniul indeterminabil al lui ἄπειρον: demența complezentă! Spre deosebire de linia dreaptă a forței, violența (în ciuda caracterului ei intențional) este toată o mărunțire, o risipire, o explozie: nu iradiere luminoasă, ci erupție vulcanică; nu desfășurare organică a unității în pluralitate, ci explozie devastatoare. Violența sparge formele; geamurile și porțelanurile zboară în cioburi, din farfurii se alege praful; asemeni unui om beat de mânie, furioasa sfâșie, rupe în bucăți și dezmembrează și calcă în picioare ca o turbată²⁹; frumosul rezultat al violenței sunt «*membra disjecta*», miile de bucăți, ca în acea *Guernica* atroce a lui Picasso: peste tot resturi, trupuri dezmembrate, frumusețea spartă în bucăți! În ultimele pânze ale lui Van Gogh, tocmai violența dă naștere vârtejurilor de ameteală și de nebunie: înspăimântat de răutăcioasele flori, de lianele furioase și de soarele morții, omul cuprins de nebunie se tot învârte pe marginea neantului unde va cădea. Dar violența mai are și alte efecte, mai caracteristice poate: ea preferă ceea ce este discontinuu continuului și sfărâmă liniile fără milă, tăindu-le în forma dinților unui fierăstrău sau intercalându-le cu unghiuri amenințatoare și urme de mușcături furioase; este corozivă ca vitriolul și agresivă

ca frunza de urzică; ea sucește curbele grațioase și flexibile, strâmbă arabescul suplu al trupului de femeie și preschimbă în rânjet rictusul plin de unghiuri, în loc să-l facă zâmbet; la Picasso, fața se aricește în ascuțisuri răutăcioase și înțepătoare. Strigătele furibunde ce sfâșie astăzi atât de brutal o muzică altădată închinată divinului pianissimo al lui Debussy, nuanței impresioniste, semintei și penumbrei lui Fauré, strigătele acestea nu sunt oare manifestările violenței percutante, ca niște deflagrații puse parcă la cale de terorismul muzical al contemporanilor noștri? «Allegro Barbaro», Sonata Barbară, cu vociferările și mașinile lor infernale, întrerup confidențele spuse în șoaptă «în umbra făcută de ramuri înalte». Așa este, în *Orpheus* de Stravinski, Orfeu sfâșiat de Bacante; așa este, în *Chout* de Prokofiev, biciul ce pedepsește, lovește și lacerează. După cum fovismul făcea să urle culorile brutalizând semi-tenta și dădea lovitura de grație vagului impresionist, tot așa nota falsă, agresivă și neîmpăcată, disonanța sfâșietoare, necicatrizată, necusută succed disonanței ce se topea, iar muzica se umple de asperități brutale și de spini veninoși.

7. Neputincioasă; ambivalentă; falsă soluție

Este violența purificatoare? Să demonstrăm că acest pseudo-catharsis este lamentabil de neputincios, că este de altfel ambivalent și că este, în sfârșit, tipul însuși de falsă soluție. Nu este întotdeauna ușor să distingem între Forță și Violență, dar e ușor în toate cazurile să distingem puțința de neputință. Or, forța este esențialmente puțință, pentru că este putere: oare δύναμις și δύνασθαι nu au aceeași rădăcină? Forța implică nu numai virtualitatea, care înseamnă posibilitatea unui anume viitor, ci și potențialitatea, care înseamnă puterea de a face ca acel viitor să se întâmple, de a-l face prezent. Forța, care se află la jumătatea drumului dintre drept și violență, care este violență prin raportare la drept, dar este drept prin raportare la violență, care este *principiu* fără a recunoaște o *lege* preexistentă, forța care vrea să forțeze, dar nu să violeze, este capabilă *a fortiori* să întemeieze dreptul, să stabilească normele, să creeze valoarea și idealul; pentru că în convulsii se zămislește noua ordine. Bineînțeles,

forța nu *este*, deoarece ea e curgătoare și proteică și într-o devenire neîntreruptă: ea nu este dar, cel puțin, face să fie; ea devine și face să devină; intermediară între ființă și neființă, ea nu e nici ceea ce este, nici ceea ce nu este: într-un cuvânt, ea *face*. Așa se face că forța intensivă, în dinamism, este o forță de extensie: *a fortiori*, forța este forță pentru că se extinde; promisiune de extindere și capacitate pozitivă de existență extinsă, «*vis intensiva*», care chiar prin acest fapt este «*vis extensionis*», poate fi deci considerată drept un principiu instaurator și fondator: așa este, pentru ȣesătoare, ideea fecundă din care nasc ȣesătura și pânza. În cazul violenței, dimpotrivă, nu sesizăm această trecere de la intenție la lucrul extins, care, în caz că este continuă și că *punerea* nu se schimbă prin prăbușire în de-punere, va fi mereu indicele unui Plus. Fără «ostentație», declară Baltasar Gracián, orice perfecțiune s-ar găsi într-o stare violentă³⁰: întruparea și «parada» descarcă oarecum tensiunea ființei invizibile. Or, trecerea violentă de la *In* la *Ex* nu înseamnă nici extindere, nici exhibiție, ci explozie. Violența este la fel de *inexistentă* ca și forța: dar forța este o aproape-ființare ce face să fie, iar violența este o mai-puțin-ființare ce desface ființa, ce nu lasă ființa să fie și o împiedică, dimpotrivă, să existe; ea nu conferă nimicului ființă, tocmai pentru că distruge ființa deja existentă. Forma bine structurată îi stârnește absurdă mânia! Așadar, în loc ca forța, tetică în acest caz, adică pozitivă, să afirme ființarea și modurile de a fi ale acestei ființări, violența negativă o suprimă pe una și le devastează pe celelalte. Forța fecundă excită, neliniștește, însuflește ceea ce desface; dimpotrivă, acolo pe unde a trecut uraganul violenței nu mai rămân decât ruine și dărâmături; cadavrele nu mai au decât un rictus strâmb, răs înțepenit într-o mască. Fără îndoială că *Bia* nu se opune lui Δύναμις – sau, ceea ce înseamnă același lucru: nimic nu este mai puțin «dinamic» decât pasiunea distrugătoare: fără să fie statică din această cauză, irupția brutală a omului violent în existența altcuiva se află la polul opus oricărei vehemențe, oricărui elan creator. Forța este fondatoare de viitor, de aceea exercitarea ei este legată de bucurie; dar dureroasa violență, încordată spre neant, are mai multe raporturi cu trecutul decât cu viitorul și de aceea are întotdeauna o latură disperată: nici o altă perspectivă sau alt orizont decât neființa. Forța, atunci când nu e creatoare, e cel puțin

transformatoare: când nu afirmă ființa, ea transformă formele, garantând prin aceasta că ființa va avea cel puțin o urmare și că este asigurată continuarea a ceva; adevăratul dinamism revoluționar mobilizează și reînnoiește formele pentru ca viața să supraviețuiască, dar falsul dinamism anihilează steril ființa. Forța și violența, împreună, distrug frumusețea care este formă împlinită, formă prin excelență, *forma formosa*; însă forța se întoarce la *inform*, pe când violența produce numai *diform*. Or, ce altceva este informul decât laboratorul nocturn al formelor și principiul fecund, originar, matern al tuturor determinărilor plastice? Ca și Amorful primordial din teologia negativă, ce înseamnă puțință și posibilitate a tuturor ființelor, informul este un început și o făgăduință; informul, ca și inocența, este un fel de vestire. Între *inform* și *diform* distanța e aceeași ca între nedeterminarea-de-dincolo și nedeterminarea-de-dincoace, între urâtenia antecedentă și urâtenia consecventă: una este, ca și la Socrate, o urâtenie nediferențiată anterioară disjunției dintre frumos și urât, dintre răs și lacrimi, comic și tragic, plăcere și durere; cealaltă e un monstru născut din formă, o hidoșenie zămislită de supliciul formei, un rictus care e unirea contra naturii dintre durere și răs. Așa cum sunt două urâtenii, o urâtenie energetică sau fondatoare, făgăduință și izvor de frumusețe, și o urâtenie groaznică, tot așa sunt două forme de haos, una fiind vacarm al improvizării și rumoare a presentimentelor, cealaltă fiind neantul morții. Iar una este departe de cealaltă tot atât cât monștrii lui Picasso și ființele jalnice ale lui Soutine sunt departe de urâtenia negativă, pe cât disonanța genială este departe de disonanța violentă, pe cât *Le sacre du printemps* este departe de *Elektra*. Formidabilul pumn pe care muzica l-a încasat, în 1913, direct în față, instaura o ordine și o frumusețe nouă, o stranie frumusețe vestită de semnele bune ale primăverii și de consacrarea reînnoirii. Oare primăvara nu este începutul însuși, înainte-mergătoarea timpului ce va să vină? Percuția barbară a lui Stravinski, puternica ritmică a lui Prokofiev³¹, energia cu totul vernală³² a lui Milhaud, dinamismul lui Bartók, sunt formele cele mai geniale ale unei pozitivități creatoare ce exclude orice violență absurdă. *Le sacre...* era o mutație bruscă, irațională, revoluționară care, *făcând epocă*, instituia în mod scandalos noua ordine. Față de această pozitivitate, cele două ore

de isterie, de scene de menaj și de urlete de ură numite *Elektra* sunt mai degrabă o demonstrație de neputință. Starea de transă nu ascunde cumva o debilitate funciară? N-ar fi exagerat să definim violența: o forță slabă. Forța este cea care se opune slăbiciunii: cât despre violență, aceasta se opune mai degrabă blândeții; violența se opune atât de puțin slăbiciunii încât adesea slăbiciunea nu are alt simptom decât violența însăși; slabă și brutală, dar brutală tocmai pentru că este slabă – așa arată această violență nesigură, neliniștită, nervoasă și, înainte de toate, lipsită de certitudine. Da, tocmai această slabă violență a unei conștiințe vinovate este nimicită de forța blândă pe câmpiile catalaunice: în *Bătălia Hunilor*, Liszt nu ne face oare să auzim glasul puternic al orgii ce acoperă puțin câte puțin strigătele barbarilor? – Violența este ineficace, și asta din multe cauze. Dacă forța este fondatoare și regeneratoare, aceasta se datorează faptului că, asemeni libertății, ea e în același timp imanentă și transcendentă amestecului regenerat: prioritate, transcendență, autoritate prevenitoare – ea întrunește toate condițiile ce fac un remediu drastic și o purgație eficientă. Cât despre violență, ea este imanentă confuziei pe care pretinde că o purifică și e esențialmente nedreaptă, prin aceasta, și părtinitoare, și împătimită: oare neutralitatea nu este vocația dreptății, acest «metru inviolabil», cum spune Proudhon?³³ Este contradictoriu să *faci parte* și să *pretinzi* în același timp că *departajezi*. Vai! Violența face parte din amestec: contemporană cu dezordinea și chiar urmând acesteia, făptură a dezordinii, fiică a unei dezordini a cărei expresie este ea însăși, cum ar vindeca-o ea? Pentru așa ceva îi lipsește anterioritatea și luciditatea. Violența pseudo-revoluționară, ca și extremismul specios, reprezintă expresia cea mai aleasă a acestei ordini burgheze pe care se face că o sabordează: teroriștii muzicii și ai picturii nu formează, oare, adevărata republică a aparenței și a imitației? Ștregarii străluciți din Atena, cărora Socrate le opune regula de aur a dreptății, s-au născut cu toții sub semnul confuziei și sunt cel mai frumos ornament al ei. Violența seamănă cu un călător care ar împinge perețele cabinei ca să accelereze mersul vaporului: mișcările sale nu sunt absolute și, în consecință, eficiente decât în interiorul mișcării generale a vaporului în care este antrenat, și relativ la celelalte obiecte de pe vapor; pentru a influența în mod tranzitiv viteza, îi

lipsească punctele de sprijin exterioare, iar efortul lui este iluzoriu. La fel de iluzoriu este și efortul unui om supus ispitei, ce dă din picioare și se încordează ca să reziste când tocmai a cedat... Cu neputință să ieși din lumea asta ca să intri din nou mai apoi, importând din afară ordinea și puritatea de care are ea nevoie; această imanență o numeam disperare pentru că este fără ieșire și nu duce la nimic: totul se petrece în interior, la bordul vasului-fantomă pe care se agită cei violenți. Interior fatalității generale pe care crede că o combate, cel violent se scufundă o dată cu ceilalți, pe aceeași corabie ca și ceilalți, și în același naufragiu. Deșertăciune a deșertăciunilor! Cel violent, care crede că dă năvală în compus din afară, că-l invadează intrând pe poartă, θύροθεν, ca să-l regenereze, este frate în nenorocire cu ființele pe care le violează și este demn de aceeași milă. Rugați-vă pentru el, ca și pentru victimele lui! Spuneam deja despre confuzie: toată lumea înăuntru! toată lumea, începând cu salvatorul... Vai, salvatorul ar avea și el nevoie să fie salvat! «Forța slabă» nu are așadar decât aspectul exterior al forței. Și nu numai că violența ce pretinde că ne purifică este ea însăși impură, dar, în plus, este mult mai impură decât toate lucrurile impure. Tinerii violenți de care-și bate joc Platon, și Callicles, și Thrasymachos, laolaltă cu toate obrăznicăturile dinamice care-i înconjoară, sunt ei înșiși elementul cel mai confuz al confuziei: crema dezordinii! Și nu numai că violența este mai impură decât impuritatea, dar, în plus, ea duce impuritatea la culme, este demna ei încoronare: printr-un fenomen de accelerare și de intoxicare caracteristic oricărui confuzionism ca și oricărei stări febrile, violența, flică a impurității, confirmă, dublează și agravează cu patimă impuritatea aceasta pe care pretindea că o vindecă: violența se află în aceeași situație ca un om amenințat să se scufunde într-o mlaștină: cu cât se agită mai mult, cu atât se afundă. După ce a trecut demonstrația de putere, după ce s-au risipit aburii beției și îmbătătoarea furie s-a stins, răzvrătitul treaz vede acum că e tot în mlaștină, la fel de impur și mai mediocru, mai prăpădit ca oricând; complicațiile (dacă este adevărat că au fost vreodată rezolvate) se formează din nou după izbucnire, așa cum un abces se formează din nou când n-a fost bine stors. Ce amare sunt zilele de după o exaltare de mânie, ce efemeră și decepționantă euforia înșelătoare datorată unui scandal! Când se

termină sfânta furie, ca și atunci când se termină extazul erotic sau transa alcoolică, omul dezbătut se trezește istovit, decepționat, golit și câteodată îi poartă pică acestui paradis artificial al nefericitei violențe. *Triste animal post furorem!* Ca și mânia cu care se îmbată, ea nu are decât aparențele superficiale ale vitalității. De unde să-i vină atâtea resurse? Ce miracol i le-ar crea? După furtuna de-o clipă care a făcut să explodeze dintr-o dată cadrele sociale, a măturat în brusca vijelie ierarhiile și conveniențele, a întors cu susul în jos convenții și opreliști, iată că Veto-urile și Imperativele atotputernice se reconstituie: eliberarea exaltantă, a cărei iluzie ne este procurată de anarhie, nu va fi fost decât o beție fără viitor. Violența înseamnă eșec: această forță magică, ce trebuia să ne purifice, dă faliment și ne lasă și mai jos decât înainte, epuiați și dezarmați. – Putem oare preciza mai mult formele acestei neputințe? Violența nu este supranaturală, după cum un om mâniaș nu este omnipotent; beția pe care o datorăm furiei nu ne face mai capabili să mergem pe nori sau să sărim peste munți, nici să transcendem fatalitatea gravitației: beția distrugerilor nu-l face pe cel furios în stare de a reversa ce e ireversibil. Violența care sfășie compusul în bucăți încearcă, poate, să ajungă la ceva simplu și pur. Vai! Spargerea farfuriilor la care se dedă ea și lacerarea și dislocarea furioasă nu sunt deloc o îmbucătățire utilitară și cu atât mai puțin o analiză rațională a complexelor: nu este vorba de a descompune un compus urmărind articulațiile naturale ale elementelor lui (διατέμνειν κατ' ἄρθρα)³⁴, căci o astfel de analiză precede în mod obișnuit fie cunoașterea în general, fie recompensele dreptății; violența amintește mai degrabă, ca să folosim limbajul din *Phaidros*, de cuțitul mare și grosolan al hingherului: descompunerea violentă nu este o analiză fină, ci o decupare aproximativă ce urmărește, de fapt, limitele de minimă rezistență ale compusului și afirmă pur și simplu superioritatea fizică a agresorului: pentru că «dreptatea» celui mai puternic nu este decât un fapt mecanic. Este pur și simplu vorba de demolare și vandalism. Astfel, agilității degetelor, fondată pe articulație și pe specializare, i se opune pumnul grosolan al boxerului, incapabil de îndemânarea necesară pentru a descompune structura fină a complexelor. Această dezintegrare mai ales, oricât de departe ar merge, rămâne empirică: degeaba

cel furios disociază plin de mânie, dezagregă la nesfârșit: el nu izolează niciodată elementul ultim, indivizibil și ireductibil care ar fi atomul de puritate închis în conglomeratul impur; după exemplul totalităților organice, fiecare parte regenerează și reproduce complexitatea infinită a întregului, pe care credeam că-l fragmentăm. Această complexitate, pe care nici o violență n-o înfrânge, nu-și avea deci cauza în simpla pluralitate a elementelor puse laolaltă: ea pare să țină de însăși existența ființei impure ca atare. – Violența este neputincioasă nu numai pentru că complexul se reconstituie la infinit în fiecare din fragmentele lui, ci, mai general, pentru că el supraviețuiește oricărui efort de a-l anihila; nu se poate nici fracționa, nici extermina, iar aceste două imposibilități sunt același lucru, la urma urmei. În confuzionism recunoșteam atracția neantului matern, aplastic, ce resoarbe formele individuate făcând să le dispară limitele: dincolo de acest *neant* (μη ὄν) care este mai mult haos, limită a dezordinii și confuzie absolută, violența este voința diabolică a *nimicului*, care nu înseamnă a-fi-mai-puțin, ci a-nu-fi; pentru că, dacă primul se opune lui înainte-de-a-fi, cel de-al doilea contrazice ființa pur și simplu. Ne putem bălăci în neant adâncind dezordinea, malaxând amestecul, îngroșând și vânturând confuzia; dar nimicul nu poate rezulta decât dintr-o negare radicală, totală și bruscă. Putem *anihila* neantul printr-un decret logic al spiritului, dar îl putem oare *nimici* printr-un act fizic de violență? Pseudo-taumaturgul încearcă în zadar să risipească impurul. În definitiv, violența, dacă este mai brutală decât complezența confuzionistă, nu e deloc mai radicală: ea *aneantizează ordinea* fără să *anihileze neantul*; ea face ființa haotică, dar nu meontică; numai pretențiile îi sunt metaempirice. Uneori întreține sau agravează haosul, alteori împiedică realipirea și reorganizarea a ceea ce e dezorganizat: în mod continuu, informul tinde să-și regenereze forma, crampa violentă sabotează convulsiv și cu crize discontinue restaurația aceasta, distrugând figurile ce renasc fără încetare. Dar se mai întâmplă și ca ea să-și îndrepte furia împotriva inocenței înseși: neputând anihila incoruptibila puritate, ea se îndârjește să murdărească, să păteze, să împoaște cu noroi ceea ce din întâmplare ar fi nepătat încă. Puritatea superlativă devine ușor impură din interior: dar violența, chiar dacă poate s-o acopere cu noroi, nu o

poate anihila. În *Faust-Symphonie*³⁵, Margareta iese neatinsă din batjocura mefistofelică. În general, violența alunecă pe suprafața adevărului (oare inocența nu este un mod al adevărului?) fără să se poată agăța de ceva: Thrasymachos se aruncă asupra lui Socrate gata-gata să-l înghită, dar de fiecare dată evidența armoniei, a solidarității, a dreptății, se reconstituie și dejoacă contradicțiile anarhice ale egoismului; dreptul pumnului este respins. Tot așa, Dionysos sfâșiat de Titani renaște fără preget și supraviețuiește intact violenței. Astfel se explică caracterul disperat al acestei agresiuni: crescendo-ul frenetic al unei furii ce se-mbată de ea însăși în gol nu reușește să egaleze înfinitatea activității nihilizatoare; violența pretinde să violeze inviolabilul, să pătrundă în impenetrabil; demersul ei imposibil constă în a sparge lacătul ce-l zăvorăște pe sfântul sfinților, în a invadea sanctuarul ipseității: ipseitatea, iată punctul de neatins pe care ea pretinde că-l vizează la infinit. Poate că acesta a fost planul marchizului de Sade. Dar planul acesta demonic era un plan blestemat. Profanatorul nu va găsi în trup misterul sufletului, iar cel violent, vrând să abolească sau să posede ipseitatea altei persoane, încearcă în zadar să-l imite pe Dumnezeu! Chiar moartea Celuilalt, dacă e lăsată în voia omului violent, nu-i va destăinui secretul pe care încearcă să-l smulgă.

Neputința este de asemenea o ambivalență. Cel ce vrea un lucru imposibil nu poate să-l vrea într-un mod cu totul sincer: pentru că nu putem vrea decât ceea ce este posibil, cu o voință serioasă; voința de imposibil e o veleitate; chiar mai rău: este o voință potolită de sub-voința contrariului, e o voință contrazisă de o ne-voință sau de o contravoință; este deci o rea voință. Acela care, prin violență, vrea să purifice, să dezintegreze sau să anihileze compusul, acel om vrea și nu vrea în aceeași clipă; în aparență, asemeni celor împătimiți, el nu știe ce vrea: dar ar fi mai exact să spunem că, voind la infinit o posesiune imposibil de posedat sau o neființă absurdă, această voință este în mod necesar amfibolică și chiar contradictorie. Fie că torționarul va merge până la capăt, pentru a-și păstra victima; fie că o va pierde pe draga lui victimă, mergând până la capăt. Nu cumva asta este dilema celui ce posedă, sfâșiat între un «a avea» îndepărtat și un «a fi» lipsit de gust? Ambivalența este deja înscrisă în dualitatea internă a forței slabe. Chiar la Eschil, dedublarea în Kratos și Bia

corespunde dublului aspect al actului lui Prometeu, act ilegal din punct de vedere juridic ținând cont că este vorba de un furt, act legitim din punct de vedere uman, deoarece e vorba despre un dar, act care este în același timp o daună și o binefacere. Kratos, care reprimă fapta rea, reprezintă justiția lui Zeus și supunerea față de legi; Bia, care-l torturează sălbatic pe binefăcător, este mută ca un călău. Aceasta înseamnă că Kratos vrea ceva, ceva univoc și determinat: Kratos, așa cum arată numele lui, vrea să fie stăpân; intermediar între Forță, ce țintește rezultatul de produs, și pura violență, Kratos, puternică violență, vrea să mă facă să fac ceva; Kratos vrea să forțeze pe cineva la ceva, iar aceste două complemente confirmă că este vorba nu despre o violență fără finalitate și intenție, ci despre o constrângere orientată: Kratos știe ce vrea. Cât despre Bia, ea este absurdă, gratuită și infinită: ea nu se confundă, la drept vorbind, nici cu agresiunea de pradă, nici cu ofensiva împotriva unui dușman ce trebuie distrus sau a unui obstacol ce trebuie suprimat, nici în general cu vreun atac teleologic dirijat... Ca și ura nemotivată și ca răutatea teroristă, ea vrea să înjosească și să umilească, vizând centrul ipseității și extirpând această ipseitate din rădăcină, «*radicitus*»: dar această faptă este o violare pe cât de violentă, pe atât de disperată, și ea se contrazice pe sine. Nu-i de mirare că neputința în fața imposibilului are drept consecință un atentat împotriva ei înseși, și aceasta în două feluri. Și, mai întâi, ambivalența își găsește explicația în imanența însăși: cel violent este înrudit frățește cu ființele impure pe care le violentează; victime și călăi, toți sunt copiii aceleiași mlaștini, toți împotmoliți în același noroi... Cum să nu simtă călăul o secretă atracție față de confuzia aceasta în care stă afundat laolaltă cu victimele? El însuși impur, cel violent favorizează și înlesnește și îndrăgește în chip rușinos impuritatea pe care o maltratează. De aici imperceptibila indulgență, de aici inexplicabila tandrețe pe care, după exemplul confuzionismului, el le încearcă uneori pentru făpturile și pentru batracienii din haos. Sângeroasă, nefericită violență! Furia în chip straniu înduioșată, tandrețea transformată în pasiune de îndărjirea furioasă – iată paradoxul urii pline de iubire: căci așa este ura pe care violența paricidă o încearcă față de mama ei, confuzia, așa este complexul eului fratricid față de acest «tu» care este ca mine

și absolut altul decât mine. Într-adevăr, nu era nici un motiv pentru ca sentimentele impurei violențe față de impuritate să fie niște sentimente pure: aceste sentimente sunt ele însele niște complexe tulburi, niște hibrizi de oroare și de atracție; în sentimentele duble și în pasiunea amestecată a celui violent nu regăsim, oare, din nou, ceva asemănător cu vertijul dinaintea abisului? – Incapabilă să-și domine obiectul, violența se întoarce asupra ei înseși încă într-un fel. Cel violent nu necăjește numai pe impurul ce este el însuși, el se înverșunează și împotriva omului pur ce-ar vrea să fie, iar cruzimea lui este mai mult masochistă decât sadică: printr-un fel de retroversie ieșită din neputință, își face rău lui însuși insultând și călcând în picioare cu sălbăticie propriul lui ideal de puritate; violența ce răzbate departe din compus și lasă la o parte orice pretenție purificatoare atacă inocența, adică, în fond, pe ea însăși; această violență devine cinică: ea profanează misterul pe care-l poartă, ca toată lumea. Nedeterminată ea însăși, violența masacrează determinările, care sunt puritatea relativă a ființei impure: determinarea, fixând «termenii» și desenând limita figurii individuate, nu este oare felul de a exista în mod distinct, singular și precis al ființei complexe? Nu merge ea oare în sensul contrar amestecului total? Violența este pogromul determinărilor. Și, mai ales, violența lovește drept în față – căci fața, fiind, așa cum spune astăzi un poet³⁶, ceea ce semnifică și-i face pe oameni să comunice între ei, ea este organul expresiei prin excelență; iar pe fața însăși ochii transmit sensul datorită acelei prezențe acute pe care o numim privire: or, ce este expresia, dacă nu determinarea cea mai univocă, cea mai intențională, cea mai pozitivă, cea mai plină de sens de care persoana poate dispune? Violența nu caută inexpressivul ce exprimă la nesfârșit, ci inexpressivul care este nedeterminare absolută. Exprimarea, iată dușmanul! În spatele dușmanului acestuia, hedonismul este cel persecutat și hăituit. Violența este o înverșunare împotriva formelor expresive, o furie oarbă împotriva determinării numite Frumusețe. Priviți-o pe când chinuie și torturează trăsăturile feței: pe unde a trecut violența, fața se strâmbă și rânjește hidos. La Picasso, violența, deformând proporțiile, juxtapunând fața și profilul³⁷, completând figura umană cu râul burlesc al rumegătorului, violența aceasta este mai degrabă o producere de monștri, o teratogonie: și iată de ce, în această

operă, hidoșenia poate institui o frumusețe nemaivăzută, inedită și insolită. Cât despre violența negativă, aceasta crucifică și mutilează odios forma, desfigurează figura fără alt scop decât violul acesta însuși. Uneori ea preferă rânjetului rictusul, ce înseamnă indiviziunea râsului și a durerii, iar grimasei îi preferă masca, ce înseamnă expresie încremenită, devenită generică, abstractă și impasibilă; pentru că cel violent are două feluri de a eluda expresia vie și alocuția imediată, fraternă, personală, a aproapelui său: unul este desfigurarea schimonosită, iar celălalt imobilitatea inexpressivă. Tot ceea ce e echivoc, inform, acefal, fără chip sau figură, aparține violenței. Dar trebuie să înțelegem că ranchiuna aceasta împotriva formei determinate are întotdeauna caracterul unui sacrilegiu, adică unul ambivalent: acela care, înarmat cu roți dințate, unghiuri ascuțite, scheme mecanice și coarne de taur, profanează nu numai nudul feminin, ci mai ales Chipul, imaginea omenească a divinității, acela insultă partea cea mai prețioasă a misterelor și își reneagă propria comoară: blasfemiind sfințenia formei, desfigurând forma și deformând figura, injurioasa retorică a celui violent este chinul cel mai crâncen pe care omul îl poate îndrepta asupra lui însuși.

În sfârșit, violența este, ca și moartea, contrariul unei «soluții». Soluția, așa cum arată deja verbul a *rezolva*, ar fi să dezlegăm cu răbdare nodul, să descurcăm laborios încurcătura, să desfacem discursiv un *imbroglio* trăgând de primul fir din ghem; și, deoarece este vorba despre puritate, soluția ar fi să găsim ecuația sau legea logică ce reglează amestecul: analiza rațională și proporțională a componentelor permite fără îndoială să simplificăm complexul... Dar pentru asta ar trebui să ne dăm osteneala și mai ales să fim răbdători: pentru că posologia, ca orice mediere, combinare sau negociere, cere muncă și implică un progres scalar. Pe de altă parte, soluția este ceea ce ne permite, într-un fel sau altul, să ne conservăm ființa și, prin asta, să ne păstrăm șansele de viitor și speranța devenirii; Spinoza, pentru care axioma «*unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*» este sigură ca și principiul identității, Leibniz, pentru care postulatul «*ens praevallet non enti*» este necesar moralei și metafizicii, ar explica și unul și celălalt acest imperativ necondiționat, ireductibil și nedemonstrabil: pentru că «preferabilitatea» ființării față de

neființare nu are nevoie să fie justificată; tot ceea ce merge în sensul acestei pozitivități ontice, al acestei plenitudini afirmative, trebuie să fie considerat ca o soluție; și, de pildă, un remediu ce furnizează posibilitatea de a prelungi, chiar mediocru, existența mizerabilă a bolnavului, de a-i salvagarda provizoriu ființa și de a-i amâna moartea inevitabilă, un remediu care îi permite bolnavului condamnat să supraviețuiască, chiar și câteva clipe, cu boala lui disperată, acest remediu este deja o umilă soluție; o soluție medicală; a câștiga «timp» în aceste cazuri este un Plus metafizic, tot așa cum pentru cel condamnat la moarte este un Plus metafizic să-și vadă pedeapsa comutată în muncă silnică pe viață, ... când trebuie să murim, oricum, mai devreme sau mai târziu; iar terapeutica nu are altă ambiție decât să ne asigure acest Plus prin tratament, forță blândă, sau prin chirurgie, violență fină și dirijată... Pentru că bisturiul practicianului priceput este opusul pumnalului brutal! Cât despre violență, ea nu este un medicament, ci mai degrabă o vrăjitorie și o escamotare sângeroasă: medicamentul purgativ sau depurativ acționează în limitele unui anumit determinism fizico-chimic, în timp ce violența operează magic, asemănător unei feerii: neputând nici să-și rezolve în mod rațional problema, nici să volatilizeze fizic obstacolul, nici să transfigureze dificultățile, falsul semizeu al violenței se preface că anihilează complexul printr-un fel de descântec brutal. Or, remediul acesta este o amăgeală. Speranța este aici mai curajoasă și mai dificilă decât disperarea, așa cum actul de credință în viitor este mai dificil decât hotărârea leneșă de a dispera. Cel ce se dă bătut și vrea să demisioneze decretează arbitrar și prematur că nu este nici o ieșire, ca și cum ar cunoaște viitorul mai bine decât Providența însăși. Ce știe el? Soluțiile constructive, al căror scop este continuarea ființării, sunt tot atât de multiforme pe cât sunt de numeroase modurile de a fi ele însele; pentru că ființa se continuă trecând prin nenumărate transformări – sau, dacă preferăm: în *metamorfoze* se exprimă pozitivitatea temporală a *polimorfismului*. Dar purificarea prin vid este un remediu pe cât de sărac și sumar, pe atât de grăbit, pe cât de monoton, pe atât de fulgerător; se spune că neantul nu are proprietăți; sau, așa cum am prefera noi să spunem, neființa, *a fortiori*, nu are moduri. Nu este nimic ingenios sau inventiv în anihilarea violentă; nici o varietate, nici

o combinație imaginativă. Cel violent, ce nu are răbdare să dezlege un nod încurcat, preferă să-și tragă sabia și să-l taie dintr-o lovitură, cum a făcut la Gordium Alexandru cel Mare; este adevărat că Alexandru era militar, și încă un militar grăbit... Violența este *soluția gordiană* care, neputând dezlega sau rezolva nodul, suprimă problema pur și simplu: secționând dintr-o dată ceea ce se dezleagă cu multă răbdare și finețe, paloșul și satărul violenței reprezintă nu o soluție speculativă, ci o negare instantanee și drastică; gestul expeditiv și dezinvolt al militarului care, ca și Alexandru, taie sfoara, gestul acesta neagă existența însăși a problemei; pentru că militarii caută hotărârea militantă și preponderența fizică, nu să salveze o sfoară! Ceea ce se cere este decizia urgentă, nu soluțiile discursive! O «soluție» ar fi permis fără îndoială să se salvgardeze frânghia, dacă cuceritorul brutal și-ar fi dat osteneala să desfacă complexul și ar fi preferat simplificarea treptată simplificării tranșante. Cel ce sparge ușa în loc s-o deschidă, sau strică încuietoarea, sau, neștiind cifrul combinației, forțează lacătul, acela sacrifică și ușa și broasca pentru a intra. Dacă măcar cu acest preț cel violent ar putea trece și ajunge undeva, n-am regreta prea mult stricăciunile. Vai! Calea asta e fără ieșire și în zadar a fost stricat totul. Este evident că suprimând bolnavul se suprimă *a fortiori* bolile: pentru că, neputând avea toate nenorocirile în același timp, nenorocirea cea mai mare ne dispensează *ipso facto* de cele mai mici; cu atât mai mult, moartea îl vindecă pe cel mort de foame, de holeră și de ciumă. Un mort nu poate fi bolnav! Dar o «ființă inexistentă», în general, nu are nici ea dificultăți... Și avem dreptul să spunem, conform acestui raționament, că dificultățile sunt mai degrabă un semn bun, așa cum durerea este un semn bun: și una și celelalte dovedesc cel puțin că mai există o ființă vie și că nu e totul pierdut. A pretinde să suprimă dificultățile suprimând ființa care le duce în spate, sugrumând subiectul care le comportă, așa ceva este o ironie destul de amară. Cu siguranță, moartea înseamnă lichidarea generală și simultană a tuturor obstacolelor, clasarea definitivă a tuturor problemelor, dar în sensul cel mai leneș și mai mediocru! Violența este o soluție tot atât cât incendiul este purificare: violența incendiară dă foc complexului și suprimă ceea ce e impur în același timp cu impuritatea; și, într-adevăr, în ziua conflagrației universale,

păcatul va înceta din lipsă de păcătoși. Derizorie simplificare, demnă de Păcală! Să te arunci pe fereastră ca să nu mai ai impozite de plătit, să-și tragi un glonte în cap ca să tratezi radical o migrenă, să rezolvi prin sinucidere toate dificultățile în același timp și o dată pentru totdeauna, să scapi de probleme refugiindu-te în moarte, iată ce înseamnă să mori ca să nu trebuiască să mori! Sănătate cu revolverul: asta ar putea fi deviza homeopatiei acesteia hiperbolice, a contradicției absurde ce ne face să devansăm moartea și să preferăm medicațiilor pozitive terapeutica neantului. Așa cum un dramaturg prost, care nu știe cum să iasă dintr-un *imbroglio* inextricabil, încearcă să scape prin înec general sau prin spânzurare generală și pune capăt tragediei suprimând toți eroii tragici, tot așa violența caută în clipa subită și fulgerătoare a sinuciderii nu știu ce purificare specioasă. – Doar ideea unui catharsis violent este deja alibiul disperării; și, într-adevăr, se pare că nu prea îi pasă de om, că îl consideră o ființă rea în chip radical, se pare că este pesimistă, mizantropică și cinică de vreme ce neagă și aruncă peste bord orice pozitivitate vitală, sub pretextul purificării. Pentru pesimistul absolut, impuritatea nu este un accident al esenței: căci, dacă subiectul liber el însuși ar fi capabil de bine sau de rău, un subiect impur ar putea să se îndrepte supraviețuind totodată ca subiect; subiectul substanțial este cel tarat, îndatorat incurabil de fatalitatea greșelii: doar o terapeutică radicală va putea elimina nu numai impuritatea, ci și pe candidatul la impuritate. Alternativa în care violența ne încolțește este așadar o dilemă, adică o disjunctie având două eventualități și amândouă fiind niște impasuri: fie insolubilul, fie neființa; aici, orice porțiță de scăpare se dovedește iluzorie. Astfel, violența este într-adevăr deruta, demisia demisiilor: o soluție ce ne propune neantul drept sigură ieșire nu consacră, oare, falimentul oricărei purificări violente și imposibilitatea de a simplifica confuzia în care trăim?

Nu există, după cum vom vedea, decât o singură violență cu adevărat creatoare, și aceea este la antipodul oricărei beții sacre, al oricărei imposturi magice: este violența pe care sacrificiul o impune instinctelor și înclinațiilor și este direcția contra naturii pe care viața, din datorie, se obligă să o urmeze urcând spre amonte curentul facilității și al voluptății joase: căci, efortul ce se exercită în răspărul tendințelor, levitația eroică, sunt niște genuri

de mișcare forțată. Nu există decât o violență fecundă și vitală, iar aceea nu-și persecută fratele, nici nu-l maltratează din sadism, nici nu-l scuipă în față: pentru că ea este, dimpotrivă, violența pe care ego-ul egoist și-o aplică lui însuși din dragoste pentru cineva, pentru că ea este violența eului ce își violentează propriul sine din dragoste pentru celălalt, *din dragoste pentru tine*.

Note

1. *Republica*, VI, 501 b.
2. *Republica*, IV, 430 e, 431 e, 442 a, 443 d-e. Cf. 442 c (συμφωνία), 430 e, 432 a. *Phaidon* critică teoria sufletului-armonie.
3. 443 e.
4. Diels, fr. 12. Cf. *Phaidon*, 97 c.
5. *Facerea*, 1, 4; 1, 6; 1, 14; 1, 18.
6. *Facerea*, 11, 7 și 11, 9. De opus *Faptele Sfinților Apostoli*, 2, 1. V. Edmond FLEG, *Le Livre du Commencement*, p. 39.
7. Cf. *Gorgias*, 465 d: ὁμοῦ ἅν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ.
8. BRUNSCHVICG, VII, 434.
9. *Discours de Métaphysique*, § 6.
10. I, 32; II, 82; VI, 408; a III-a Scrisoare provincială. Cf. *Republica*, IV, 445 c: ἔν μὲν... εἶδοξ τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας. ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, II, 6, 1106 b 30.
11. VII, 434. *Phaidon*, 69 c. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5-6.
12. *Psalmi*, 51, 7.
13. VI, 386 și VII, 434. Cf. MONTAIGNE, *Apologie de Raymond de Sebonde*.
14. VI, 385. Cf. VIII, 567; I, 9.
15. VI, 412. Cf. II, 82 fin. IV, 274.
16. I, 5.
17. *Phaidon*, 66 d: trupul, cauză de θόρυβος. Cf. 66 a: ταράττει.
18. *De la Sagesse*, I, 38.
19. *Geschlecht und Charakter*.
20. *Magie des extrêmes*: «Études carmélitaines», 1952.
21. *Philebos*, 17 a.

22. Leon TOLSTOI, *Le Royaume de Dieu est en vous*, XII: «Le Royaume de Dieu est f la porte.» *Isaia*, 52, 6; *Maleahi*, 3, 1; *Habacuc*, 2, 3; *Matei*, 11, 3, *Întâia epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan*, 2, 18.
23. *Apocalypses pour notre temps* (1959).
24. *Essais*, II, 20. Și Pascal: VI, fr. 378. Cf. II, 69-72, 140; VI, 381. Cf. Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, I, 38.
25. *L'Homme de cour*, maxima 211.
26. *Essais sur l'espace, l'art et la destinée* (Paris, 1958), p. 105-111: «Voie sans issue».
27. *Apocalipsa*, 10, 6.
28. P.-J. PROUDHON, *La Guerre et la Paix*, I, 2-7. J. de MAISTRE, *Soirées de Saint-Petersbourg*, VII^e Entretien. L. VEUILLLOT, *La Guerre et l'homme de guerre*, II. Heraclit, fr. 44 (Bywater).
29. *Républica*, I, 336 b; ὥς διαρπασόμενος.
30. *L'Homme de cour*, maxima 277. Cf. *El Discreto: Hombre de ostentacion*.
31. *Les marteaux (Le Pas d'acier)*. *Mimoliotnosti*, nr. 14: «Féroce!».
32. *Le Printemps*, pentru pian și vioară (1914), *Printemps*, pentru pian (1919), Simfonia întâi *Le Printemps* (1917), *Concertino de printemps* pentru vioară și orchestră (1934), *Printemps lointain* pentru voce și pian (1945).
33. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, ed. Bouglé et Moysset, t. I, p. 434.
34. *Phaidros*, 265 e.
35. LISZT, *Faust-Symphonie*, III.
36. JEAN CASSOU, *Le Janus ou De la création* (1957), p. 11-13. V. în *Situation de l'art moderne* (1950), p. 39, ceea ce spune despre «etos».
37. JEAN MOUTON, *La Peinture moderne et le besoin de paroxysme*, in «Études carmélitaines», 1952, *Magie des extrêmes*, p. 58.

Capitolul IV

ECHIVOCUL NESFÂRȘIT

1. Conștiința echivocului este o conștiință univocă

Nimeni, arătam la început, nu poate spune despre sine însuși: Sunt pur, *purus sum*; după cum nimeni nu poate spune fără a se contrazice «*in adjecto*»: Sunt modest, am farmec, umor etc.; după cum nimeni nu poate vorbi el însuși despre propria-i inocență, fără a o fi pierdut dintr-o dată, pe loc, *ipso facto*: acestea sunt lucruri pe care e mai bine să-i lăsăm pe alții să le spună, și pe care au dreptul să le judece doar terțele persoane. Dar, tot așa, nimeni nu poate spune, în mod sincer și serios: Sunt impur – chiar de n-ar fi decât pentru că vorbirea înseamnă deja eliberare, detașare, «distanțare», conștiință proiectivă: cei ce vorbesc despre pericol, la ieșirea din pericol, nu au trecut oare, prin chiar acest fapt, de stadiul coincidenței ontice cu amenințarea mortală? Datorită logosului, omul e absent din el însuși, se desprinde de ființa lui substanțială. Există tot atât de puțin tragism trăit în tragedia de la teatru, sau confuzie mută în confuzionismul locvace, pe cât există disperare inocentă în acel «disperato» al cântărețelor și al tenorilor; oricine știe, cei ce disertează doctoral despre tragic nu sunt întotdeauna cei ce l-au trăit și o alternativă derizorie pare să-i despartă iremediabil pe unii de ceilalți, așa cum desparte filozofia disperării¹ și angoasa mortală care-i cuprinde pe cei șapte condamnați ai lui

Leonid Andreiev în drum spre ștreang: o tragedie nu-i chiar atât de tragică atunci când ne lasă răgaz să trăncănim și, invers, tragedia nu devine tragică decât începând din momentul când nu mai vorbim despre ea; tragedie, confuzie, disperare – iată superlativele pe care e contradictoriu să le profesăm, și pentru care singurii judecători sunt martorul ori spectatorul. Dedublarea voinței, contradicția și antilogica esențiale ale lumii nu-l împiedică deloc pe Bahnsen să diserteze asupra Tragicului. Or, poate că există o speranță în această afectare a disperării; o promisiune de rezolvare în această complezență tragi-comică față de tragedie. «Conso-lează-te, nu m-ai mai căuta dacă nu m-ai fi găsit», spune Pascal² la adresa disperaților ce caută cu spaimă și cutremurare. Cel disperat găsește subit ceea ce caută pasionat; dar confuzionistul n-a căutat niciodată ceea ce, fără îndoială, niciodată n-a pierdut. Este vorba, la Pascal, despre o grație acordată brusc disperării inocente sau remușcării sincere – pentru că aceia care «gem sincer»³, cuprinși de îndoială, și se tot întreabă neliniștiți și cercetează serios, cu toată puterea sufletului lor, aceia au, fără îndoială, nevoie de consolare. Profesorului de confuzie Pascal i-ar fi spus mai degrabă: tu ai găsit dintotdeauna, prefăcându-te a căuta; sau, mai bine, tu nu ții să găsești, pentru că știi prea bine unde se află lumina. Așadar, răspunsul se afla în întrebare, dar nu în sensul în care confuzionistul înțelegea acest lucru. Este cazul să spunem, o dată cu Platon⁴: adesea vânătorii caută ceea ce au în mână; dar oare confuzionismul, care e de rea credință, măcar caută ceva? Există o doză de înșelătorie și de machiavelism în însăși intenția de a filozofa asupra echivocului: confuzia va deveni, poate, inofensivă, dacă se va solidifica sub formă de concept în centrul unui sistem confuzionist... Cel ce rostește numele haosului l-a exorcizat deja un pic, după cum cel ce găsește numele de botez al bolii, dacă nu a vindecat-o într-o anume măsură, cel puțin a depășit-o; a recunoaște și a identifica, oare asta nu înseamnă să fii dincolo? Fără îndoială, confuzionismul nu suprimă literalmente confuzia în chiar sensul în care pluralismul posologic simplifică complicația și neutralizează complexitatea: căci, pentru ultimul, a lua cunoștință înseamnă a spune cât, cum și ce și a degaja în mod analitic ordinea din dezordine; iar pentru primul, înseamnă a constata *că există* confuzie, fără a putea determina *ce*

este acea confuzie. Dar nu e oare deja o victorie să poți spune răului: tu ești răul? Confuzionismul emerge din confuzie, de vreme ce îi face teoria, în aceeași măsură în care minciuna emerge din eroare: uneori minciuna nu este suspectă sau echivocă decât pentru cel înșelat; pentru cel ce înșală, în schimb, ea e întotdeauna perfect univocă; înșelătorul produce în folosul lui o avantajoasă disimetrie, o superioritate nedreaptă, o poziție dominantă în sfârșit, al cărei beneficiar este în mod unilateral; conștiință transcendentă, deloc în chip gnostic și ca să răspândească lumina adevărului, ci fraudulos și printr-un privilegiu inavuabil, specialistul în trafic la negru și în război rece păstrează atât cât poate denivelarea clandestină; mincinosul nu este o conștiință care să comunice cu alte conștiințe în egalitate, reciprocitate și prietenie, ci o supraconștiință care îl reține pe cel înșelat în inconștiență și perpetuează cu el nu o relație de schimb și de coordonare, ci o relație nereciprocă de beligeranță și de subordonare; confuzie dirijată, confuzie cu sens unic, înșelătoria nu le rătăcește decât pe victimele înșelătorului; înșelătorul îl împinge pe înecat în apă rămânând el însuși pe mal, evitând el însuși scufundarea disperată pe fundul imanenței. Sau, cu alte imagini: mincinosul, intervertind adevărul și falsul, îi zăpăcește pe naivi în încâlceala minciunilor lui, dar el însuși descurcă foarte bine acest *imbroglio*, distinge el însuși cum nu se poate mai bine firele pe care le-a încurcat și amestecat cu atâta răutate ca să-l prindă pe cel păcălit; după cum spionul care încurcă firele telefonice descurcă perfect, în ceea ce-l privește, liniile schimbate între ele, tot așa mincinosul ce încurcă niște linii de sens paralele este la el acasă în dezordinea semnificațiilor amestecate; ca un adevărat ipocrit, el joacă teatru și trăiește în același timp și nu-și confundă niciodată personajul cu persoana lui, rolurile cu serioasele-i gânduri ascunse. Așadar, să ne liniștim: escrocul nu se pierde cu firea; escrocul nu se lasă zăpăcit de amețelă, nici îmbătat de orgia confuziei: el știe ce face; ține cu dinții de sistemul lui de referință: iar duplicitatea lui este o dedublare foarte lucid articulată. Duplicitatea este o dualitate analizabilă, o dualitate pe care o stăpânești ca să te joci cu ea sau s-o manipulezi, în loc să fii păcălit sau manipulat de ea ca un somnambul. Mincinosul păstrează controlul și conducerea vocilor în contrapunct a căror suprapunere formează polifonia lui intramentală, ca să spunem

asa. Și mai precis încă: minciuna este exploatarea lucidă a confuziei, a unei confuzii produse cu bună știință, artificial agravată și sistematic întreținută în interesul autorului fraudei. Prin aceasta, minciuna exprimă adaptarea făpturii la soluția neclară; nu numai că ea a găsit un *modus vivendi* cu intermediaritatea, ci, mai mult, se obișnuiește destul de bine cu haosul ca să profite de facilitățile pe care i le oferă confuzia mizeră și să o facă să servească în folosul său.

Nu putem da alt nume decât cel de „păcat” acestei libere voințe a confuziei. Omul viclean, care este limpede față de sine, dar pentru aproapele lui alege în mod deliberat greșeala și confuzia, și ca un virtuoz se joacă de-a v-ați ascunselea cu quiproquourile, vicleanul acesta, în alt sens, nu încetează de a fi el însuși o expresie a confuziei; fabricantul de confuzie este el însuși, fără s-o fi vrut neapărat, demonstrația nenorocirii noastre comune; mincinosul este crema impurității! În acest sens, mai general, putem vorbi despre un păcat al confuziei. Căci așa cum mincinosul, conștiință medie, este o ființă impură ce posedă toate mijloacele purității, dar le folosește ca să-i înșele pe alții, tot așa confuzionistul, conștiință intermediară între două superlative, este în același timp supraconștiința relativă a haosului și o bucată relativ inconștientă a aceluiasi haos; el este deci capabil de bună sau de rea voință în măsura în care transcende confuzia, în același timp inocent și supus greșelii în măsura în care rămâne imanent acestui *a priori* al confuziei; el poate fi organizatorul haosului, dar poate fi totodată victima inocentă a acestuia și nefericita conștiință, și, în această ultimă calitate, poate implica vocația purității; pe de altă parte, chiar atunci când, din toată inima, sporește confuzia, el n-o face nici conștient, nici inconștient, ci mai degrabă subconștient. Misterul vinovatului-inocent, care este scandalosul paradox al antropodiceei, încetează de a mai fi o contradicție! Este subînțeles că profesorul de confuzie se exceptează pe sine din această confuzie. Oare așa ceva înseamnă că excepția aceasta ar fi o favoare nemeritată, un privilegiu tacit și parcă un drept de nemărturisit al contrabandistului? Oare confuzia este suspendată numai în onoarea confuzionistului? Excepția confuzionistă la confuzie ar fi atunci o rușinoasă incoerență, un hafâr scandalos, ceva asemănător cu acel *În-afară-de-mine* nejustificat pe care și-l

atribuie pe ascuns cel nedrept sie însuși. Oare nu recunoaștem în acest «toată-lumea-cu-excepția-mea» contradicția clandestină ce caracterizează egoismul? Egoistul consideră că gravitația universală a ego-ului nu-l privește, cel puțin vorbește ca și cum el n-ar fi câtuși de puțin implicat în câmpul acestei gravitații, ca și cum el singur ar scăpa legii comune: cel ce vorbește, pretinzând a cumula toate avantajele în același timp, se consideră în mod tacit deasupra și în afara *a priori*-ului egocentric. Într-adevăr, aceasta este confuzia implicită universal admisă, subînțelesul generator al tuturor neînțelegerilor, clauza de nemărturisit: eul nu este inclus în fatalitatea ecumenică, ci dimpotrivă, este exclus din aceasta; lui, așa ceva nu i se aplică; persoana întâi, Eu, se exceptează pe sine însăși în mod clandestin de la propriile-i afirmații universale, se sustrage condamnării mizantropice ca să poată condamna oamenii! Criticăm adesea cercul vicios al scepticismului, al relativismului universal și chiar al istorismului, pe scurt al oricărei filozofii imanentiste obligate, cel puțin, să sustragă din relativitate operațiunea gândirii care o gândește, obligată prin urmare să presupună exact ceea ce pretinde că distruge, chiar în actul distrugerii. Același cerc vicios poate fi reproșat confuzionismului. În cele din urmă, iată alternativa în care este el închis: dacă confuzionistul este primul cuprins în confuzia generală, afirmațiile confuzioniste se distrag ele însele tot atât de sigur precât naționalitatea cretană a lui Epimenide distruge aserțiunea lui despre mincinoși; cum poate el afirma confuzia ca principiu universal? Ce știe despre asta? Dar, dacă confuzionistul își acordă lui însuși o permisiune pe care o refuză celorlalți, el restaurează fără să știe inexplicabila promovare a Cogito-ului; iar această unică excepție e de-ajuns pentru a anula universalitatea și absolutismul disperat al haosului. De fapt, aici nu e o adevărată disjuncție între optica spectatorului și optica actorului, iar cercul despre care vorbește logica spațială este contrariul unui cerc vicios! Nimănui nu-i pare ciudat că un doctor, îmbolnăvinduse la rândul lui, studiază pe el însuși progresul unei suferințe căreia, totuși, îi este pacient... Dar ni se va răspunde fără îndoială: omul nu este decât parțial cuprins de boală. Nimănui nu-i pare ciudat că observatorul, atras totuși împreună cu instrumentele lui de măsură în mișcarea generală a pământului, rămâne capabil de

măsurători riguroase și poate chiar compensa relativitatea observațiilor sale. Să spunem mai bine: faptul de a aparține unei galaxii, însuși faptul că planeta noastră și întreg sistemul nostru solar sunt niște fire de praf infinitezimale în interiorul căii lactee nu împiedică astronomul să facă niște calcule reușite și nici speculația matematică să situeze poziția noastră în spațiu sau gândirea să devină conștientă de infinit. Imaginația este copleșită de infinitul mare și de infinitul mic care, din toate părțile, depășesc existența noastră sensibilă; dar rațiunea, făcută fiind la scara a ceea ce este etern și infinit, pare scutită de acest destin; aventura vitală și totală n-o privește; ea tratează de la egal la egal cu mărimile infinite și ignoră vertijul inherent finitudinii empiriei; suită «pe o scândură mai mare decât trebuie», ea nu și-ar pierde capul și nu s-ar îngrozi! Știm că în disparitatea aceasta a imaginației și a rațiunii Kant vedea principiul sublimului. Sigur, noi nu mai vorbim acum despre imanența omului față de univers (imanență pe care rațiunea o poate concepe, măsura, corecta), ci despre un *a priori* de confuzie în care fătura este pe de-a-ntregul scufundată. Însă orice întrezărire a acestui *a priori* ne este oare refuzată? E de-ajuns să confruntăm, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* și aforismul *Trestiei gânditoare*⁵ pentru a înțelege acest lucru: situația făpturii nu este niciodată absolut tragică, nici disperată; fără îndoială, ea este acoperită de oceanul dublului infinit; dar gândirea este scutită de naufragiu și iese la suprafață sau plutește ca o supremă epavă și o invincibilă speranță: totul e pierdut, în afară de conștiință, care este demnitatea noastră; așadar, dezastrul nu este total, ci aproape total, iar acest «aproape» este spărtura minusculă pe unde vor intra din nou marile certitudini. Dar ce spun eu? Chiar în meditația asupra celor două infinituri în care predomină teama și cutremurarea omului în fața abisului fără fund, Pascal rămâne capabil să-și conștientizeze ordinea reală a mărimilor și să situeze poziția intermediară a făpturii; cel ce scrie: «Să nu ni se reproșeze, așadar, lipsa clarității, deoarece tocmai pe ea jurăm» și introduce fătura într-o sferă nelimitată al cărei centru este peste tot și circumferința nicăieri, acela nu numai că plutește peste apele confuziei, ci și zboară deasupra lor. Ceea ce e adevărat despre Pascal este cu atât mai adevărat despre Leibniz, din clipa în care Armonia umple liniștea eternă a spațiilor

întunecate, iar inteligibilitatea universală populează singurătatea și animă derelicțiunea omului: faptul că monada dezvoltă determinările ei intrinsece, analitic incluse în definiția subiectului după o armonie prestabilită, nu împiedică această monadă să speculeze asupra funcției libertății, să înțeleagă finalitatea universului și să pătrundă intențiile lui Dumnezeu la fel de bine ca Dumnezeu însuși. Adevărul este că conștiința și gândirea sunt în același timp dominate și dominante. Gândirea gândește ființa, care nu există, pentru idealist, decât gândită; dar gândirea, la rândul ei, este gândită de o ființă gânditoare, adică de o ființă care există⁶, iar în acest sens gândirea este derizoriu înglobată în ființă; la infinit gândirea se lasă captată și se detașează, după cum libertatea se prelinge în determinisme preexistente și repune în discuție aceste determinisme la infinit: căci voința liberă vrea în funcție de o anumită necesitate ce o depășește și în același timp remaniază liber această necesitate; în acest sens, voința este în același timp liberă și sclavă; în acest fel, voința face parte din caracter, al cărui ingredient este, și totodată transformă acest caracter, voindu-l altul. Omul este, deci, în același timp înăuntru și în afară, iar acest paradox, dezmințind logica terțului exclus și a non-contradicției, se exprimă la fel de bine în temporalitatea ca și în mortalitatea ființei noastre. Oare ființarea-întru și disjuncțiunile spațiale nu au un sens pur metaforic prin raportare la timp? Rauch îi obiecta lui Bergson⁷ că conștiința devenirii nu devine ea însăși, ci presupune un sistem de referință atemporal și transcendent; or, cel care nu este nici «înăuntru» devenirii, nici «în afara» devenirii, care este pe de-a-ntregul în curs de a deveni, acela rămâne capabil să suspende sau să devieze cursul duratei; acel *fiat* inițial ce inaugurează o eră nouă nu survine, oare, în prezentul etern al unei clipe? Și, pe de altă parte, nimic nu împiedică ființa în devenire și în schimbare să ia cunoștință de succesiune, să compare ceea ce e înainte cu ceea ce e după, să conceapă trecutul și viitorul, să-și reprezinte identitatea și diferența. Gândirea gândește *conform cu* timpul sau temporal, în dimensiunea *a priori* pe care o numim devenire; dar, uneori, ea aspiră să gândească timpul, luându-l drept obiect și complement direct al unei operații tranzitive. Ceea ce este adevărat despre timp este adevărat și despre moarte – deoarece, la fel de bine, devenirea ființei noastre conduce în cele din urmă

la neființă: făptura finită este imersă din cap până-n picioare în mortalitate, ca într-un *a priori* ce devansează și colorează întreaga ei viață; și totuși, cel ce se găsește astfel înăuntru morții și care trăiește *mortal* se găsește în același timp în afară, de vreme ce rămâne capabil să o gândească și să protesteze împotriva ei și să afirme eternitatea spiritului; *a priori*-ul letal ce ne înglobează în totalitate⁸ și este, așadar, un obiect privilegiat de angoasă, poate fi dacă nu înțeles, cel puțin conceput, survolat, disprețuit. Sau, ca să folosim aici limbajul lui Gabriel Marcel: moartea este în același timp o problemă și un mister; această simultaneitate a detașării problematice și a înglobării misterilogice nu constituie oare regimul uman prin excelență? Relativ interioară misterului ei problematic, incomplet exterioră misterioasei ei probleme, făptura întrevede quodditatea acestui mister fără a-i cunoaște natura sau determinările. Dacă s-ar afla «înăuntru» și numai înăuntru, ea ar bâjbâi ca o somnambulă printre spectrele inconștienței și ar trăi pasiv haosul unei vieți vegetative, indivize și substanțiale; dacă ar fi în afară și numai în afară, ea ar cunoaște acel «cum» fără a înțelege efectivitatea: cu această cunoaștere cunoaște ea obiectele științelor pozitive; dacă, în sfârșit, s-ar afla în același timp înăuntru și în afară, dar în așa fel încât imanența, departe de a fi un obstacol pentru luciditatea ei, să dubleze cu o simpatie intuitivă cunoașterea obiectivă, făptura ar **poseda gnoza** completă, gnoza divină a misterului. Or, făptura este într-adevăr în afară și înăuntru totodată, dar în așa fel încât imanența contrariază pentru ea dedublarea imparțială: pentru că jumătatea ei de cunoaștere nu depășește niciodată alternativa decât pe jumătate; ea *este* în parte ceea ce *știe* și deci nu cunoaște niciodată foarte bine acel ceva cu care coincide, după cum nu posedă niciodată în totalitate («a fi» aflându-se în concurență cu «a avea») acel ceva la care ea încă mai aderă. După Pascal, din cauză că trăim și respirăm în divin, noi presimțim existența unui Dumnezeu ascuns, fără să-i cunoaștem atributele: în același fel, ghicim că există un infinit fără să știm ce este – *ce* mărime are, *ce* număr care îi poate fi atribuit cu precizie sau determinat îl reprezintă. Pentru că trăim și respirăm literalmente în moarte, pentru că mortalitatea este consubstanțială vieții noastre și coesențială esenței noastre, pentru că, în sfârșit, finitudinea face mai mult

parte din noi decât orice intimitate, dar pentru că, în același timp, ființa noastră întreagă rămâne exterioară morții și capabilă de a o medita, avem certitudinea intuitivă a morții noastre inevitabile, fără a-i putea preciza vreodată nici data, nici locul, nici altă modalitate circumstanțială. În privința timpului, pentru că suntem înăuntrul—în afară, nu înțelegem de asemenea decât faptul temporalității. *Tempus absconditum, mors abscondita!* și acest lucru ar putea fi spus și despre legăturile sufletului cu trupul, dacă este adevărat că sufletul este în mod contradictoriu exterior și interior organelor și întreține cu ele o relație problematico-misterioasă, o relație echivocă și derutantă. Astfel, o semi-conștiință crepusculară se opune inconștienței nocturne și cunoașterii diurne; dar această semi-conștiință nu se opune mai puțin marii lumini meridiane a gnozei. Putem numi «întreviziune» licărirea aceasta a unei intuiții ce se aprinde și se stinge în aceeași clipă: căci ființa immanentă ia cunoștință de «inseitatea» ei substanțială pe bucățele discontinue; dar cum, la nivelul acesta, clipa gnostică nu se mai distinge de pulsiunea drastică, am spune la fel de bine: prin decizii discontinue omul cufundat în mișcarea continuă se face el însuși capabil de a începe ceva; învățăm să înotăm înotând, să facem făcând: așa este sănătoasa *petitio principii*, cea care îl justifică pe baronul de Crac* și este contrariul unui sofism: ea presupune că problema este rezolvată, ca să o rezolve după aceea. — Exteriorul și Interiorul, pentru omul începutului mereu reluat, pentru omul liberei inițiative și al intervalului temporal, nu se exclud mai mult decât transcendența și imanența în metafizica lui Jean Wahl⁹. Ființa mixtă și intermediară se află în același timp dincoace și dincolo de orice limită: de ambele părți laolaltă, niciodată în întregime de o singură parte; aparținând unei tabere, ea întreține complicități cu cealaltă tabără și primește mesaje din afară; zgomotele din lumea exterioară pătrund până la cel închis în lagăr, zgomotele de pe lumea cealaltă pătrund până la ființa intramundă. Amfibia există de două ori în același timp, cu picioarele aici, cu ochii în altă parte, nu numai pentru că se compune din suflet și trup: căci am recădea atunci într-un paralelism de coexistență: dacă *homo duplex* există în această lume prin trup și

* Personaj comic al lui Collin d'Harleville (*Monsieur de Crac dans son petit castel*, 1791), un fel de baron de Münchhausen (n.ed.).

în lumea de dincolo prin suflet, nu mai este nici o ambiguitate dialectică! Ființa echivocă există contradictoriu la infinit, de o parte și de alta a limitei: pentru că sufletul însuși este în același timp «înăuntru» prin imaginație, «în afară» prin gândire; iar gândirea, la rândul ei, este totodată înăuntru morții și în afara oricărei finitudini. Într-adevăr, fiindul nu este trup printr-o jumătate a lui și suflet prin cealaltă jumătate; tot fiindul este în întregime și una, și cealaltă. Omul este o ființă finită care ia cunoștință de limită¹⁰ și iese astfel din închisoarea sa... rămânând prizonier. Înțelege cine poate! El este în același timp în temniță și în libertate, în același timp de ambele părți ale zidului, pneumatic liber și trupește sclav, oarecum omniprezent. Această ubicuitate paradoxală în virtutea căreia zidul este în același timp suportat și trecut face să fie încetoșate, neclare și lipsite de formă disjunctiile spațiale, așa cum se exprimă ele în adverbele de loc *înăuntru–în afară, în față–în spate, deasupra–dedesubt, aici–acolo*; repartiția locurilor, raporturile de poziție între existențele impenetrabile, articularea conceptelor, în sfârșit, pierde orice sens univoc. Regimul difuz sau difluent al implicării reciproce și al interpenetrării înlocuiește un regim de concurență în virtutea căruia orice existență expulzează, exclude, împiedică celelalte existențe; față de această ordine a coexistențelor ce situează ființele «*partes juxta partes*» pentru a le permite reperarea, compenetrarea poate să treacă, într-adevăr, drept haos, pe când ea este, mai degrabă, ordinea unei dezordini. Nu mai este vorba despre includere, ca în logica înglobării, ci de un *inesse* paradoxal reciproc, contradictoriu reversibil și irațional bilateral... Cum poate Același să cuprindă și să fie cuprins? Este ca și cum am întreba cum se face că Același poate fi cauză și efect totodată în etiologia circulară a vieții organice, cum se face că acea *causa sui* poate fi simultan efect și cauză de sine în ordinea lui *fiat* și a inițiativei voluntare: și totuși, numai această circularitate îi permite omului afundat în continuitatea temporală să se extragă el însuși, spontan, din imanență, printr-o hotărâre a libertății lui. Oare aseitatea nu este un alt nume pentru misterul începutului? Ca și incluziunea și cauzalitatea, «a avea» încetează de a mai fi o relație cu sens unic: altfel spus, posesia încetează de a mai fi un raport univoc și nereciproce de la posesor la posedat; și, cum în intervalul dintre primul motor și

ultimul lucru pus în mișcare nu se află decât motoare puse în mișcare, tot așa conștiința transcendentă-imanentă, în intervalul dintre actul purissim și obiectul inert, nu e niciodată decât un posesor posedat: de exemplu, trupul și sufletul își aparțin unul altuia. La Plotin există o întreagă gramatică apofatică ce contrazice prepozițiile spațiale una prin cealaltă și al cărei scop este să sustragă «atopia» divină localizărilor topografice, să stabilească omniprezența omniabsență a lui Dumnezeu: Unul, care este în același timp ἕξω și εἴσω, care cuprinde toate lucrurile, dar care este de asemenea conținut în toate lucrurile, Unul în care se scaldă fapăturile, Unul care pătrunde în intimitatea fapăturilor este în definitiv peste tot și nicăieri, πανταχοῦ și οὐδαμοῦ¹¹. Dar întreg emanatismul este paradoxologic în acest sens. Unde trebuie să privim, întreabă Hermes Trismegistul: ὅνω, κάτω, ἔσω, ἔξω? Dacă, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* ne arată ființa intermediară pierdută în mijlocul unei sfere al cărei centru este peste tot și circumferința nicăieri, aforismele despre *Trestia gânditoare* pun în lumină natura transspațială a raporturilor dintre rațiune și lume: «în întindere, universul mă cuprinde și mă înghite ca pe o nimica toată; datorită gândirii, eu îl cuprind»¹². Și, după cum arată Brunschvicg, asta nu se întâmplă numai din cauză că Pascal se joacă cu cele două sensuri, cel propriu și cel figurat, ale cuvântului A Cuprinde*, și sub acest verb înțelege succesiv «comprendre» și «intelligere»: există, desigur, amfibologie, dar, în afară de asta și pe același sens literal, mai există și o contradicție profesată cu cinism. Ceea ce constituie misterul nostru problematic și insesizabila noastră intermediaritate nu este echivocul comprehensiunii și al intelectiei, ci paradoxul înglobării *reciproce*. – Așadar, în materie de confuzie, ca și cu prilejul tuturor judecăților morale, avem dreptul să fim laolaltă înăuntru și în afară: una nu o împiedică pe cealaltă! Cel ce îi judecă pe ceilalți cade el însuși sub incidența legii comune. Oare nu acesta este ultimul cuvânt al justiției și al rațiunii, faptul de a-și aplica sieși un imperativ valabil pentru ceea ce este universal uman, de a se include pe sine în întreg și de a aboli astfel prerogativa nejustificată a persoanei întâi? Totuși, suspendarea instantanee a legii comune

* În original, *Comprendre* = „a cuprinde” și a „înțelege” (n.ed.).

în favoarea lui Eu amorsează mișcarea de conștiință și îi provoacă depanarea și demararea: această excepție, în același timp legitimă și nedreaptă, este fractura minimă din sânul imanenței, aerisirea vitală și vivace care face posibil trasul cu ochiul al întreviziunii. Așa cum putem fi lucizi în legătură cu tot ce ține de dragoste fiind noi înșine îndrăgostiți, sau cum putem adera personal și pasional la obiectul unei credințe fără a înceta să o ironizăm, tot așa afundarea în confuzie nu ne închide cu totul căile analizei și ale umorului: conștiința scufundată încă mai respiră, așadar nu s-a pierdut orice speranță...

Conștiința echivocului este o conștiință univocă, dar această univocitate ar fi univocitatea clandestină, univocitatea neagră a minciunii, dacă conștiința s-ar sustrage ea însăși confuziei în mod definitiv. Profesioniștii ambiguității sau, cum le-ar place unora să spună, ai ambiguiismului, ce profesează ambiguitatea pentru ceilalți, iar ei înșiși ies din joc, sunt în aparență dogmaticii și absolutiștii ambiguității. De fapt, dogmatismul acesta mai degrabă limitează confuzia decât să o agraveze: mai întâi, pentru că o singură excepție, chiar subînțeleasă, și mai ales atunci când e în favoarea unui confuzionist lucid, e de-ajuns pentru a distruge universalitatea haosului; prin faptul că devenim conștienți de haos, acesta încetează de a mai fi *haosul*. Apoi, pentru că în general un sistem ambiguist contrazice deja ambiguitatea: căci nici ambiguitatea, nici confuzia nu pot fi sistematizate; a spune că superlativul absolut al dezordinii nu poate fi gândit înseamnă să spunem, prin chiar aceasta, că nu putem gândi fără să ordonăm. Pentru ambiguiștii profesioniști, pentru negustorii și vânzătorii de ambiguitate, lucrurile (toate lucrurile!) sunt ambigue, dar această ambiguitate, la rândul-i, nu mai este ambiguă: dimpotrivă, chiar această ambiguitate însăși este perfect neambiguă! Așa se face că pentru dogmatismul schimbării totul se schimbă, în afară de schimbarea însăși, care nu se schimbă... În ambiguiism, ambiguitatea este pentru lucrurile ambigue ceea ce este relația în relativism pentru termenii relativi: termenii corelativi sunt relativi unul față de celălalt, dar relația care îi relaționează este nerelativă, exprimându-se printr-o lege sau o funcție, înscriindu-se într-o formulă sau o constantă; confuzionismul sistematic este un simplism un pic complicat și foarte puțin neclar, după cum

relativismul ambiguității este un absolutism grosolan camuflat ce reportează pe un alt plan sistemul de referință: confuzia aceea se descifrează ca o carte deschisă, ambiguitatea aceea este cusută cu ață albă. Statică și definitivă, ambiguitatea grea a minciunii ne dă, fără să vrea, un mesaj despre mincinos. – Să opunem acum dialectica echivocului infinit dogmatismului ambiguității absolute; ambiguității neambigue, ambiguitatea nesfârșit de ambiguă¹³, adică echivocul. Echivocul nu este, precum ambiguitatea mai mult sau mai puțin artificială a relei credințe, oprit o dată pentru totdeauna în exponentul lui finit: acum este vorba despre echivocul unui echivoc; acest echivoc, el însuși echivoc, acest echivoc insesizabil și iritant ne scapă din mâini la nesfârșit și dejoacă malițios orice punere în ecuație. Marele pictor Vassili Kandinsky intitulează *Ambiguitate* un tablou aproape muzical în care semnificații multiple autorizează în mod simultan interpretări contradictorii: în limbajul nostru, ar trebui să-i spunem Echivoc. Din subtilitate în subtilitate, echivocul clarului și al obscurului ne trimite la echivocul acestui echivoc și al simplității univoce și, din nou, la un al treilea echivoc, iar dezbateră nu are sfârșit: regresia care sustrage amfibolia din amfibolie și din evidența unilaterală nu se oprește nicăieri. În mod dialectic, echivocul este atât de echivoc încât el trebuie să poată să nu fie așa, echivocul este atât de echivoc încât uneori este univoc! Tot așa imaginația, spune Pascal, este atât de mincinoasă încât uneori poate fi veridică, tot așa slăbiciunea poate fi în anumite cazuri o prefăcătorie sau o ironie a forței¹⁴: pentru că litota este într-adevăr culmea puterii; în sfârșit, tot așa libertatea poate să-și permită din când în când să fie sclavă! Este ca un lux sau un rafinament de mare senior... Dar în loc să acuzăm diabolismul confuziei deznădăjnitoare și al înșelătoriei perfide, ar trebui în prezent să recunoaștem pozitivitatea unui echivoc ce știe să fie simplu și neambiguu când avem ochi ca să-l întrezărim și minte ca să-l înțelegem. Complicația, spunem, este complexitatea complexă, complexitatea la puterea n, complexitatea cu exponent: dar complexitatea nu este ea însăși complexă decât pentru că poate să nu fie așa, pentru că poate să fie foarte simplă! Oare «stăpâna greșelii» nu ne înșală întotdeauna? Ne revine nouă să captăm intermitentele și fugitivele adevăruri pe care le lasă să filtreze, să folosim lumina puternică

a unei jumătăți de secundă pe care fulgerul o aprinde în noapte: căci, dacă ambiguitatea neambiguă traversează grosolan un adevăr recognoscibil oricând, echivocul infinit de echivoc nu ne transmite decât niște evidențe instantanee și niște mesaje fulgurante; aruncată din speranță în decepție și din decepție în speranță, făptura învață să profite de clipa care trece și prinde din zbor scurtele prilejuri de inocență. – Duse la extrem, ambiguitatea specialiștilor și echivocul se schimbă și una și cealaltă în ceva contradictoriu lor, dar în moduri complet opuse: ambiguitatea se dovedește banal de neambiguă tot fiind mereu ambiguă, adică atunci când este în *profunzime* ambiguă; echivocul echivoc se revelează a fi univoc în străfulgerări, când este echivoc *la infinit*.

2. Nici înțeles, nici fiară?

Între imanența disperată și transcendența staționară, între submersia totală și emergența suspectă, este loc pentru relativitatea unei căutări nesfârșite ce ține conștiința mereu trează: conștiința aceasta nu este nici supraconștiință confuzionistă, nici inconștiință confuză, sau mai degrabă este și una și cealaltă împreună, găsindu-se totodată înăuntru și în afară, după cum am văzut; pentru că ea este conștientă de echivoc, dar, în afară de asta, este echivocă ea însăși... Regimul nostru uman este echivoc – și totuși, nu cel interesat trebuie să o spună; chiar mai bine: înecatul n-ar prea trebui să știe că s-a înecat! Prin opoziție cu o conștiință necinstită, prea avizată, prea bine informată, conștiința de bună credință este încă un pic inocentă: departe de a fi, ca ambiguitatul machiavelic, spectatoarea unui spectacol, este ea însăși angajată în echivoc; nu numai universul ei este echivoc, ci însăși situația și destinul ei de conștiință. Conștiința finită ce face din ambiguitate specialitatea ei sau se specializează în ambiguitate așa cum tenorul se specializează în triluri și farsorul în farse, această semi-conștiință nu este lipsită de legătură cu prostia, dacă prostia înseamnă *să te limitezi la ceva* și să adopți definitiv un exponent determinat, să-i prinzi gustul și să te instalezi stabil la un anumit nivel mediu: complezență, aderență, satisfacție sterilă – acestea sunt trăsăturile unei conștiințe foarte burgheze, ce crede că zboară

deasupra haosului pe vecie. O transcendență mereu contestată se opune acestei instanțe supreme și totuși atât de medie, acestei transcendențe cocoțate atât de sus și totuși atât de mediocre a conștiinței sedentare: pentru că dublul nostru jurământ de credință, apartenența noastră la două lumi repune perpetuu transcendența în discuție. Așadar, făptura este intermediară, dar într-un sens activ și dinamic. Făptura, explică Pascal, «nu este nici înger, nici fiară...». Oare ce înseamnă asta? Ceva ce nu este nici una, nici cealaltă (*neutrum*), să fie oare, din întâmplare, o a-treia-ființă, o făptură medie, instalată în interval, domiciliind la mezanin? Nu, acel nici înger-nici fiară nu este un *tertium quid*, un al treilea ordin, intermediar între fiară și înger. Trebuie, deci, să credem că este în același timp și una și cealaltă (*utrumque*)? Acest caz se reduce de altfel la cel precedent, pentru că, dacă făptura este un amestec de spirit și de materie, ea reprezintă chiar prin aceasta un al treilea gen de existență, care nu este nici suflet fără trup, nici trup fără suflet, care este pe jumătate înger și pe jumătate fiară... Filozofia «simbiozei» speculează astfel diferitele sensuri ale prepoziției Cu, și își reprezintă cu ușurință cuplul psihosomatic ca pe înhămarea a două ființe împerecheate una lângă alta în același jug. Fiind amândouă deodată, corcitură de înger și fiară, ființa dublă ar fi ceva ca un hibrid, în sensul în care sirena și centaurul sau femeia-pește și omul-cal sunt niște hibrizi: înger prin aripi, taur prin copite; o curiozitate teratologică, la urma urmei! Imaginea aceasta a sufletului-trup este grotescă și absurdă: cel ce nu este un terț nu este, nici atât, un hibrid sau un amestec a două naturi, și nu-l numeam «amfibiu» decât ca să spunem așa și într-un limbaj paralelist: ca să fixăm ideile! Coexistență pașnică sau coabitare belicoasă, simbioza este o reprezentare la fel de simplistă ca și neutralitatea. Οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον, spune Platon despre aceste ființe amfibolice, intermediare între ființă și neant (μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος), inventate de cei ce născocesc enigme (ἐπαμφοτερίζουσιν)¹⁵. Deoarece omul nu este înger-fiară, deoarece nu este nici înger-nici fiară, rămâne ca el să fie sau înger-sau fiară (*alterutrum*), adică una din două: disjuncția tranșantă ne va reuși, poate, mai bine decât conjuncția sincretistă sau acel nici unul-nici altul (*neque... neque*)? Ar însemna să abandonăm realitatea compusului pentru

himerele purismului. Iar acest purism nu va fi devenit mai realist doar pentru că vom fi substituit purității unilaterale alternanța temporală a două purități: pentru Plotin, după cum am văzut, viața omenească nu este fie Bios, fie Zoé, ci *când* Bios și *când* Zoé; totuși, purismul purităților succesive rămâne purism; și o puritate cu eclipse rămâne puritate. Nici una, nici alta. Și una, și alta. Sau una, sau alta...: cu siguranță, făptura insesizabilă și imposibil de definit nu e nimic din toate astea; și totuși, în alt sens, ea e un pic din toate în același timp: neutralitatea, sinteza, puritatea îi convin și nu-i convin laolaltă. Dar, cum ambiguitatea este ambiguă la nesfârșit, această triplă negație și această triplă afirmație, ce sunt adevărate împreună, sunt și false împreună. Și această simultaneitate echivocă, în adevăr ca și în fals, și această simultaneitate de simultaneități și acest echivoc a două echivocuri trimit la rândul lor la afirmațiile univoce și foarte simple: omul este o ființă intermediară, omul este un hibrid, omul este o ființă pură; ființa angelică și bestială, ființa care nu e nimic este de fapt mereu alta, mereu dincolo de orice definiție actuală! într-un cuvânt: ființa fără contur precis, ființa aproape inexistentă, nu este nici static extremă, după modelul profesioniștilor extremismului, nici static mijlocie, ca moderații și cavalerii căii de mijloc: alungată din ipostază în ipostază, ea nu-și găsește locul nicăieri, și cu atât mai puțin la extremități. Chiar Pascal spune: «...cine vrea să facă pe îngerul, face pe fiara¹⁶»; și în afară de asta (ceea ce el nu spune): cine atinge fundul bestialității regăsește uneori pe neașteptate un fel de sfințenie; însuși Pascal, meditănd asupra dialecticii *a contrario* a fariseului și a vameșului¹⁷, vorbește despre grația ce răscumpără și sfințește, prin remușcare, o disperare inocentă și sinceră și care compensează ironia umilitoare a sfințeniei decăzute; ὁ ὑψὼν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινὼν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. Inversarea lui Pentru în Contra, săritura lui Contra în Pentru alternează între ele la nesfârșit, așa cum alternează procesiunea și conversiunea. Angelismul și cinismul își trimit astfel ființa de la unul la altul într-o perpetuă mișcare de oscilație ce seamănă cu acel du-te-vino al suveicii. Or, acest du-te-vino nu este nicidecum un stagiu alternativ la cei doi poli ai existenței! într-adevăr, am putea crede că făptura staționează când ici și când colo, în zilele de sărbătoare în cer cu îngerii, în zilele de lucru în

adâncimile bestialității instinctive, asemeni unui burghez ce stă rând pe rând la Paris și pe Riviera: nu e deloc așa! În acest *când-când* nu este înscris nici un moment de oprire, iar oscilația e atât de rapidă încât echivalează cu o vibrație: de-abia atins, zenitul sufletului este pierdut din nou; să pierzi găsind, iată la ce se reduce tangența instantanee a acestei impure psihii cu extremele – sau, cu alte cuvinte: se stinge aprinzându-se, iată la ce se reduce apariția dispărândă, al cărei nume este scânteia; oare apariția dispărândă, găselnița iarăși pierdută nu sunt ca orice aproape-nimic și ca orice eveniment instantaneu pozitive și negative totodată? Dialectica ascendentă se complică cu o decadentă continuă și metoda anagogică cu sens unic se transformă în relativitate. – Dacă omenescul nu poate fi niciodată localizat la cele două extremități, el este cu atât mai puțin reperabil pe un plan determinat intermediar între suprauman și subuman; la orice nivel ar apărea, el este întotdeauna în trecere și pe fugă, asemeni fulgerului... După cum am văzut, este greu să rezistăm tentației proiecției spațiale ce face din «al treilea» un «mijlociu» sau intercalează amestecul între cele două extreme. Ființa impură ar vrea să-și aibă ea însăși reședința în nu știu ce stare de mijloc stagnantă, ființa mixtă nu cere decât să se întindă pe divanul intermediarității. De fapt, acest medium este mai degrabă mediator decât median; și, dacă ar trebui să-l comparăm cu ceva, n-ar fi cu acel μέσος al lui Aristotel (deși «calea de mijloc» aristotelică este o excelență, adică o specie de superlativ), ci pur și simplu cu Erosul demonic al lui Platon: pentru că daimonul Eros, el însuși înger, relaționează în orice ființă îngerul și animalitatea. Fiecare om este Eros în acest sens: intervalul nu este mediul în care el se stabilește, ci locul de trecere prin care urcă și coboară. Pentru Pascal, ca și pentru *Banchetul*, omenescul umple intervalul¹⁸, dar și omenescul își are un «du-te-vino» al lui¹⁹; și, dacă capitolul din *Două infinituri* situează făptura «între nimic și tot», el precizează că acest mediu este neantul, raportat la infinit, și totul, prin raportare la neant²⁰. Deci, ființa ambiguă poartă virtual în ea determinări contradictorii. Condamnându-i, împreună cu Descartes, pe cei ce vorbesc despre trupesc în mod spiritual și despre spiritual în mod trupesc, respingând confuzia statică și cele două forme de bruiaj, spiritualismul burghez și materialismul burghez, Pascal admite echivocul infinit al unei ființe psihosomatice

ce instituie în ea însăși schimbul a ceea ce este divin și a ceea ce este omenesc. Dacă intermediaritatea este o situație, atunci medierea este o funcție: este funcția dialectică, agogică și daimonică a omului.

3. Organul-obstacol

Omul nu este nici înger, nici fiară în același timp, este jumătate-înger-jumătate-fiară, este rând pe rând înger și fiară, dar fiara, la rândul-i, este, pentru înger, organ și obstacol deodată. Raporturile infinit echivoce ale fiarei și îngerului ne dovedesc că, dacă puritatea nu este niciodată la îndemână, impuritatea nu este mai inextricabilă, iremediabilă și definitivă. Dar putem oare vorbi aici de «raporturi»? Ideea de raport presupune o comunicare sau niște moduri de unire între cele două corelate comparabile care sunt puse în paralel, precum două traduceri ale aceluiași text în două limbi diferite: exprimare, transpoziție sau contrapunct – această reprezentare juxtalineară și pur metaforică nu ține deloc cont de eterogeneitatea absolută, nici de disimetria ireductibilă a acelor așa-zise corelate socotite ironic a coabita. Chiar mai mult: la drept vorbind, nu putem spune că sufletul și trupul «există» pe același plan ca două substanțe de același ordin, sau că și pentru unul și pentru celălalt cuvântul *existență* are același sens. Două entități împerecheate pot supraviețui teoretic desperecheate; de aceea, pentru simplism, sufletul ieșit din trup reprezintă simpla diferență între totalitatea vie și trupul neînsuflețit. Așa ar sta lucrurile dacă trupul ar fi pentru suflet fie organ pur și simplu, fie obstacol pur și simplu. Dacă organismul ar fi unealtă și n-ar fi decât asta, sufletul ar folosi organele așa cum organistul folosește orga sau, în general, instrumentistul instrumentul: ca să se exteriorizeze, să se exprime, să comunice cu ceilalți și chiar, uneori, așa cum se întâmplă în cazul minciunii și al ipocriziei, ca să împiedice comunicarea directă și să înșele. Oare sufletul folosește organele de simț așa cum organistul își folosește claviaturile, pedalele și toată varietatea modurilor de funcționare? În această analogie «ustensilă» recunoaștem idolul sufletului imaculat, al sufletului hegemonic și conducător, anterior de drept instrumentelor de care

se servește: pentru că subiectul substanțial precede folosirea, având în vedere că pentru a face uz de ceva trebuie, mai înainte, să fii; oare această întâietate a gândirii ce muncește față de unealtă, a demiurgului față de demiurgie, a pilotului față de timona cârmei nu se înscrie în logica substanțialismului și a «instrumentismului» în general? Un gând absolut neexprimat ar fi deci tot un gând. Dar dacă gândirea este independentă de cutare sau cutare mod de exteriorizare (de exemplu: a scrie, a vorbi sau a acționa), dacă este independentă *a fortiori* de cutare sau cutare gen special de expresie (de exemplu: a scrie în proză sau în versuri, a picta, a cânta, a compune muzică), ea nu este independentă de orice formă de întrupare în general: la limită, și când se merge până la absurd, o gândire în suferință este o fantasmă la fel de goală ca și o emoție în suferință, o umbră la fel de orfană și inconsistentă ca un sens în suferință, lipsit de semnele care l-ar semnifica; este ceea ce teoria «fiziologică» invocă pe drept cuvânt împotriva teoriei «ideologice». În rest, însăși posibilitatea durerii ar dovedi deja că organul diferă total de iunealtă și că el nu este doar avutul meu, ci și ființa mea. Dacă pe muncitor îl poate dura mânia, pe mâna muncitorului n-o doare mistria: mistria nu este, așadar, prelungirea mâinii în sensul în care mâna este prelungirea muncitorului. Sufletul este întotdeauna dat gata întrupat, așa cum trupul nu poate exista decât însuflețit. – Și totuși, trupul este în mod paradoxal un obstacol mai mult decât un mijloc de exteriorizare. Acesta este punctul de vedere al purismului thanatologic. Ἐμπόδιον²¹: așa vorbește *Phaidon*! Trupul este un *impedimentum*; în căutarea adevărului, trupul nu este un instrument, ci un impediment! Trupul stingherește sufletul și îl împiedică să gândească, îl îngreunează cu migrenele lui, îi pune piedici prin boală, îl paralizează prin suferință; și, mai ales, trupul îngreunează în noi, chiar în stare normală, plumbul ego-ului și transformă levitația în gravitație, elanul altruist în filautie și în egotropism. Corporeitatea este, deci, negativitate și viața trupească este pur și simplu negația ce trebuie anulată: asceza face așa ceva chiar din această viață subțind și reducând cât mai mult cu puțință obstacolul inert, făcând carnea lesne de mânuit, supusă și suplă, reprimând prin anestezie exuberanța viciei somatice, și asta până în ziua când obstacolul devine dintr-o dată inexistent prin moarte; pentru că moartea anihilează radical negația. Dacă trupul este un

organ și permite cel puțin sufletului să se exprime și cooperează astfel la lucrarea acestui suflet, moartea este pur și simplu ceea ce taie comunicarea mortului cu cei vii: sufletul ὄνευ ὀργάνων nu mai are posibilitatea de a intra în legătură cu lumea de aici; dar putem concepe că legăturile ar deveni posibile dacă am avea un detector adecvat sau un receptor destul de sensibil ca să stabilim telecomunicația cu lumea de dincolo și să-i captăm mesajele; într-atât este de adevărat că idolatria instrumentului favorizează așa-zisa metafizică a metapsihicii: antropomorfismele incurabil empirice ale adeptilor spiritismului sunt o consecință a organolatriciei! Filozofia «organului» futilizează moartea, dar filozofia «obstacolului» frivolizează viața: căci dacă trupul este un obstacol, trebuie să ne gândim că sufletul, fără trup, ar exista mai intens; ar vedea mai bine fără ochi, ar auzi mai bine fără urechi... Sufletul împiedicat, rănit, lovit se zbate în temniță ca pasărea în colivie; sufletul îngreunat de piedici este prea liber pentru celula asta mică, aripile îi sunt prea mari, vocația prea pură: îngerul întemnițat se sufocă după gratii și se gândește la azurul de unde a căzut. Din nou, este exact ceea ce se spune în *Phaidon*: ἀναγκαζομένη... ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τοῦτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα²², obligat să privească ființele printre zăbrele, sufletul izolat este condamnat la o viziune refractată și indirectă a esențelor; îndatorat de *a priori*-ul lui trupesc, el nu percepe decât reflexele, copiile și umbrele. Cât de ușor ar fi și de imaculat, fără ecranul cărnii! Cât de pătrunzătoare i-ar fi viziunea! Acum îi trebuie o viziune extralucidă ca să facă translucid peretele opac al corporeității. Vai! Cine îi va reda intuiția aceasta radioscopică? Așteptând moartea eliberatoare, sufletul tânjește în spatele obstacolului ca un exilat. — Reflexia asupra instrumentului și reflexia asupra împiedicării sunt deci amândouă optimiste: prima, considerând pozitivitatea organului, îi înfățișează pe cei doi parteneri ca fiind de același sens și de același semn; colaboratori în aceeași lucrare, sufletul și servitorul lui își adună efectele și se întăresc unul pe altul. Dimpotrivă, în filozofia disjunției, sufletul și obstacolul lui sunt de semne opuse și se comportă unul față de altul ca Plus și Minus. Așadar, dacă numim instrumentismul un optimism optimist, va trebui să spunem că purismul este un pesimism optimist: pesimist în ceea ce privește viața aplicată ca o pedeapsă în această

lume unui suflet întrupat, optimist în ceea ce privește viitorul metaempiric promis, în lumea de dincolo, unui suflet eliberat; acest pesimism relativ optimist lasă speranței ultimul cuvânt.

Mai ales ideea unui organ ce nu se constituie prin nimic în obstacol și ideea unui obstacol pur ce nu este organ în nici un fel își dau mâna în același simplism «adialectic» și «atragic»: pe de o parte, armonia sufletului și a căilor și mijloacelor puse în serviciul sufletului nu ridică decât probleme de utilizare tehnică și de eficacitate în fața unei inteligențe artizane; pe de altă parte, negativitatea obstacolului nu pune altă problemă decât cea a suprimării sale radicale. Nici o dezbatere interioară, nici o contradicție intestină: nu ne lovim aici de unul din antagonismele insolubile care, asemenea conflictelor de valori, determină opțiunile tragice, sacrificiile sfâșietoare sau cazurile de conștiință. Totuși, antagonismul și antiteza sunt deja prezente, deși sub o formă benignă și perfect viabilă, în ideea foarte simplă a organului: oricât de paradoxal ar părea, organul este deja un obstacol; organul (și mai ales moderatorul) este un obstacol ce se naște; și viceversa piedica este tot un instrument, dar un instrument ce îngreunează și încetinește și întârzie acțiunea mai mult decât este necesar. Iar metoda medierii, la rândul-i, ce este altceva dacă nu scopul suspendat și uneori chiar contrazis, scopul amânat, țelul lăsat în vacanță? «...ca și cum, pentru a fi bun, ar trebui să fii un pic rău»²³. Acest caracter echivoc al mediumului favorizează trei feluri de neînțelegeri: zăpăceala nerăbdătorilor și a frivolilor ce se lasă păcăliți de aparența exoterică; ipocrizia relei credințe, machiavelismul relei voințe ce exploatează, amândouă, echivocul. Purismul neatent, necunoscând funcția agogică a logosului și neluând în considerare în mijloace decât sterilul înconjur și întârzierea negativă, adică nepăsându-i decât de timpul pierdut, se aruncă avid, imediat, asupra scopului și se expune riscului de a-l rata; purismul relei credințe, prefăcându-se că nu vede în mediere decât obstacolul și că ia literal negativitatea și opacitatea lui, înadins vrea scopul imediat și fără dialectică, εὐθύς, spune *Philebos*²⁴ pentru că, într-adevăr, îl vrea imposibil și a-l vrea pe loc este cel mai bun mijloc de a nu-l atinge; prin opoziție cu această falsă naivitate, reaua voință întârzie cu o complezență suspectă printre mijloacele impure până ce uită scopul pentru

care există aceste mijloace. Așadar, există două frivolități inverse: frivolitatea mijloacelor fără scop și frivolitatea șarlatană a scopului fără mijloace, ce se ridică fără întrerupere spre absolut și nu este decât o dorință platonicească sau un pios optativ. Astfel că singura voință serioasă este aceea care, asemenea voinței «consecvente» după Leibniz, vrea global tot organismul scop-mijloace. În timp ce purismul bune și relei credințe se precipită asupra scopului fără a trece «*per gradus debitos*», escamotează, așa cum spune *Philebos*, intermediarii τῷ μέσῳ, are fobia adevărată sau prefăcută a impurității mediatore, în timp ce reaua voință îndesește mijloacele atât cât pofteste ca să sufocă scopul sub greutatea lor, buna voință și buna credință serioasă respectă transparența și puterile anagogice ale medierii: pentru că mijloacele sunt buni conductori, iar rațiunea este facultatea prospectivă prin care interpretăm, înțelegem, descifrăm pozitivitatea aparentei lor negativități. Așadar, tocmai printr-un fel de perversiune pesimistă sau printr-o ciudată complicație a spiritului am socoti organul însuși ca pe o negație pură și simplă. Și totuși, această mișcare secundă a conștiinței, această suspiciune contra naturii, această perversitate filozofică ce ne tulbură credulitatea sunt chiar mărcile spiritului metafizic. Filozofia face să apară o contradicție care, în stare normală și cviescentă, adică în existența viabilă, rămâne perfect invizibilă și insensibilă: pentru că negativitatea contractivă sau retractilă ce slujește ca termen de comparație existenței nu contrazice această existență făcând-o de netrăit decât la apropierea morții; iar filozofia, deoarece mărește efectul de relief *vital-mortal* în plină continuare a existenței, ar fi deja un fel de moarte, o moarte vie în mod paradoxal. Simplismul adialectic, amortizând coliziunea organului și a obstacolului, atenuază contradicția acută, stridentă, sfâșietoare ce zace *in adjecto* în cruditățile acestei împerecheri contra naturii: după cum am văzut, uneori el minimizează piedica și alteori minimizează ajutorul instrumental pe care această piedică ni-l furnizează. În primul caz, făcând din obstacol o simplă neînțelegere, o pseudo-problemă sau un miraj, el supraestimează maniabilitatea organului și subestimează lenea și inerția ego-ului; și, în plus, el nesocotește reacția instrumentului asupra instrumentistului: cauzalitatea aferentă sau indusă, refluxul etiologiei pe dos asupra etiologiei pe față sunt deci neglijate aici.

În al doilea caz, angelismul este cel care, făcând din trup obstacolul în stare pură, îl paralizează pe cel viu în această lume și îl sortește morții eliberatoare: pentru că sensul este infinit mai bogat decât semnele, elanul vital decât organele, sufletul decât trupul, cel mai bine e să așteptăm marele act de eliberare care ne va face, din nou, îngeri. Fuga în moarte este consecința inevitabilă a acestui al doilea simplism. Obstacolul nu este o piedică invincibilă, dar nu este nici o dificultate gratuită și artificială ce s-ar putea trata prin dispreț. Organul-obstacol nu este când organ și când obstacol, rând pe rând instrument și impediment; nici organ în mod principal și obstacol în mod secundar, sau viceversa; nici organ dintr-un punct de vedere sau printr-o latură, obstacol dintr-un alt punct de vedere sau printr-o altă latură... Nimic din toate astea! Acela ce nu e organ și obstacol succesiv (mai întâi una, apoi cealaltă) nu este nici amândouă «împreună», dacă acest împreună exprimă pur și simplu o coabitare sau o juxtapunere. Corporeitatea întreagă este organ și obstacol, pe întreaga ei întindere și din același punct de vedere și în același moment; acel Pentru-că este el însuși, în întregime, Cu-toate-că! Făptura nici măcar nu mai oscilează între «Quia» și «Quamvis», nu mai este nici măcar trimisă de la unul la altul printr-un fel de du-te-vino dialectic: vibrația a devenit atât de rapidă încât se imobilizează în evidența de neînțeles a sufletului întrupat, în paradoxul viu al ființei psihosomatrice; spiritul e acela care, incapabil să conceapă coincidența contrariilor, profesează rând pe rând spiritualismul obstacolului și instrumentalismul organului și face naveta între «Quamvis» și «Quia»: – pentru că ar trebui, ca să gândim acest raport echivoc și derutant, un raționament «bastard» și niște categorii cu totul noi. Amfibolia insesizabilă a unui Pentru-că ce este Deși se verifică de asemenea prin absurd și într-o formă negativă: nu pot subzista nici unul cu altul, nici unul fără celălalt.

Totuși, această situație sfâșiată, pe care o numeam imposibilul-necesar, ar fi în mod tragic de nerezolvat, dacă obstacolul ar fi insurmontabil și organul indispensabil; dar, pe de altă parte, contradicția acută a imposibilității necesare nu ar fi decât o dificultate utilă, adică o contrarietate empirică, dacă organ și obstacol ar fi în mod egal relative. De fapt, medierea, adică forma temporală a echivocului, implică o necesitate ce nu este o imposibilitate:

antiteza și chinul sunt la prezent, dar sosirea sfârșitului și rezoluția dezbaterii sunt la viitor; căci medierea este, înainte de orice, futuriție, și ca atare își are momentul ei forte nu în mijloacele de astăzi, ci în scopul de mâine. Oare mijlocul nu este un moment provizoriu ce trebuie depășit? Viitorul va avea ultimul cuvânt și ultimul cuvânt contează; tensiunea tinde, într-adevăr, spre ceva, hărțuiala tinde spre reconciliere. Privilegiul pozitivității este și mai marcat în situațiile și complexe imobile. Se spune că doi amanți împătimiți nu *pot* trăi nici împreună, nici despărțiți, dar «a putea» este aici un fel de a vorbi, pentru că amanții, la rigoare și literal, pot trăi fie despărțiți, fie împreună: despărțiți, tânjesc, dar trăiesc; laolaltă, se bat, dar coexistă; așadar, situația lor nu este literalmente disperată. Situația compusului psihosomatic nu este mai disperată, cu toate că este mai serioasă: căci dacă trupul și sufletul nu pot trăi despărțite, pot, la urma urmei, să trăiască împreună și chiar nu există decât în acest fel; într-adevăr, trupul este pentru suflet o condiție *sine qua non* și un organ necesar; dar nu este o piedică absolută de a trăi pentru el: este doar o jenă și o limitare. O jenă serioasă, nu o negare tragică; obstacolul acela poate fi trecut; cu piedica aceea nu e imposibil să faci vicleșuguri, să negociezi, să manevrezi; nenumărate compromisuri și infinite posibilități de tranzație au rămas la dispoziția amfibiei, ajutată și stingherită totodată de complicația ei constituțională. Fără îndoială că ar trebui să vorbim aici nu de tragedie, ci mai degrabă de ironie! Făptura are nevoie de dragul ei obstacol și ea este util și salutar stingherită de acest obstacol; mai mult ajutată, în definitiv, decât stingherită... Dacă obstacolul nu ar exista, ar trebui inventat. Secundată de ajutoru-i ce-o stingherește, încurcată de piedica-i miloasă, făptura, la urma urmei, ține la viață mai mult decât la moarte! Făptura se luptă cu o imposibilitate necesară care este mult mai necesară decât imposibilă. Organul care împiedică este mai mult organ decât piedică: în acest monstru al ambiguității care este organul-obstacol, accentul cade, în cele din urmă, pe organ. Pozitivul și negativul nu sunt aici pe același plan: ceea ce dovedesc deja cuvintele *organism* și *organe*, primul desemnând o prezență fizică în spațiu, celălalt desemnând uneltele firești ale instinctului, unul și celălalt aplicându-se unei vieți întrupate și

puternic individualizate. Această disimetrie, această preponderență a lui «Quia» față de «Quamvis» și a lui Da exoteric față de Nu esoteric, iată ce ne salvează și face simbioza, la urma urmei, viabilă și suportabilă; de vreme ce trăim și de vreme ce rezultatul, în definitiv, este pozitiv, înseamnă că Plusul prevalează asupra Minusului. Târâș-grăpiș, de bine-de rău, prin mii de neplăceri, certuri, boli și neînțelegeri, paradoxul cu două picioare numit Om își petrece destul de bine furtunoasa existență printr-o acrobație continuă; marele biped gânditor aduce destul de bine, în fond! Din pericol de moarte în pericol de moarte, cel ce trăiește sfârșește astfel prin a muri de-a binelea, în ziua când imposibilul-necesar se dovedește cu hotărâre pe cât de imposibil, pe atât de necesar: în ziua aceea, compromisul se sparge și încetarea existenței este singura soluție pentru ceea ce este instabil. Dar atâta timp cât uniunea necesară rămâne pur și simplu dificilă sau scabroasă, ființa noastră se continuă ea însăși ca reușită a fiecărei clipe, ca șansa miraculos reînnoită a oricărui minut, ca amânarea nedefinită a marelui eșec mortal și a falimentului absolut. După cum ciclistul cade înainte, adică stă în echilibru prin mișcare, tot așa ființa sfârșiată scapă înainte, adică își rezolvă contradicția prin devenire. Exprimarea, care este o formă parțială a afirmării vitale, se bazează pe o dezbatere de acest gen; dezbatere contestată, dezbatere indecisă a cărei fericită concluzie se numește stil. Oare semnele nu fac un joc acrobatic cu acea parte a sensului ce nu se poate exprima? Mergând pe o frânghie întinsă între vidul tăcerii și minciunile secătuirii, limbajul este, în însăși pozitivitatea sa, un fel de soluție, un succes, o victorie a organului asupra obstacolului; limbajul, fenomen sonor și prezență spațială, este, pentru instrumentist, un mijloc pozitiv de a comunica, de a comanda sau de a-și descărca sufletul, prelungirea și strălucirea unei voințe; iar dacă este o rarefiere sau o deformare a sensului, el este *imprimis* transmiterea acestuia, transmiterea făcându-se cu acest preț. Sensul nu se comunică decât trădat. Gândirea debordează imens cuvintele, și totuși o gândire neexprimată este o gândire avortată, o gândire larvară, o gândire în suferință. La fel, muzica suprasensibilă, ὀρμóvη ὀφάνης, este infinit mai măreată și mai bogată decât muzica audibilă, și totuși muzica nu începe să existe

decât la nivelul primei coarde vibrante sau în prima undă sonoră; rumoarea confuză din nevăzuta cetate Kitiej nu devine muzică decât o dată ce e canalizată de flaute și limitată de viori: strâmtorarea binefăcătoare este condiția însăși a unei existențe fizice și reale. Acesta este în general rolul echivoc al materiei pentru artist: nu se sculpează nici în oțel, nici în zăpadă, ci într-un organ-obstacol dur și docil totodată, ce rezistă și cedează în același timp modelărilor noastre, și care este «plastic» prin chiar această ambiguitate. Ceea ce împiedică, altfel spus întârzie, dezmințe, sărăcește sau desfigurează, îngustează sau deformează, iată exact ceea ce mediatizează; existența sensibilă neagă și afirmă în același timp, și nu afirmă decât pentru că neagă, și nu neagă decât afirmând. Aceeași ambiguitate s-ar regăsi în legăturile sufletului cu organele senzoriale și, mai precis, în legătura vederii, care este elan, cu ochiul, care e organ: în mod paradoxal, Bergson²⁵ ne arată în materialitatea ochiului un obstacol ocolit în care se afirmă pozitivitatea creatoare a elanului vital; dar ceea ce ar trebui să adăugăm, o dată cu Simmel²⁶, este faptul că obstacolul este tocmai condiția vederii; dacă omul ar fi înțeles, ar vedea mai bine fără ochi; dar cum nu e decât o biată făptură, omul fără ochi este orb. În cele din urmă, trupul și prezența trupească în general sunt cele care, circumscriindu-ne ființa, mărginind-o cu moarte, refuzându-i ubicuitatea și universalitatea, sunt condițiile unei existențe efective: căci nu putem fi totodată totul și cineva; renunțând la a cumula, făptura va exista cel puțin în mod pozitiv. Trupul este moartea sufletului, dar e o moarte vitală; trupul este sufletul suspendat, dar sufletul are nevoie de strâmtorare pentru a exista. Această alternativă nu definește, în fond, blestemul binecuvântat ce se numește finitudine? Unilateralitatea punctului de vedere monadic este în același timp condiția și prețul unei realități puternic individuate: căci dacă orice determinare înseamnă negare, este încă și mai adevărat să spunem că orice negare înseamnă venire la existența concretă. Nimeni nu resimte direct și sincer finitudinea ca pe o privațiune: pentru că, așa cum nu vedem absențele, ci numai prezențele, așa cum regretul pentru trecut și speranța de viitor sunt niște sentimente prezente, în sfârșit, așa cum o lipsă nu o simțim direct, ci o conchidem din anumite senzații

specifice, transformate prin raționament în nevoi, tot așa metafizica este cea care, printr-o reflecție asupra existenței fapturilor și printr-o comparație cu ideea de Absolut, ajunge la concluzia imperfecțiunii și limitării noastre, adică la rău; dacă eternitatea este vocația noastră, devenirea și mișcarea trebuie să fie considerate lacunare; dar în mod imediat și primar (și până aici nominalismul particularității concrete este cel adevărat), condiția noastră de făptură ne este dată ca venind de la sine, adică în toată plenitudinea, iar continuarea ei indefectibilă nu pune vreodată în discuție originea radicală sau quodditate a ființei; noi nu simțim că ființa noastră ar fi cucerită de la neant sau ar umple un gol preexistent, nici măcar nu o simțim limitată și circumscrisă de neființă, nu-i percepem direct insuficiența sau neîmplinirea: în virtutea unui fel de «tautologie ontică» pe care cu plăcere am numi-o *tautousie* și pe care Parmenide o exprima în sentența μηδεν ουκ ἔστιν, ființa nu-mi vorbește decât despre ființă; pentru o conștiință spontană și care aderă la propria ei existență, ființarea întrupată nu este trăită ca piedică de a fi în altă parte, nici ca renunțare la a fi altceineva; chiar mai mult, renunțarea la omniprezență, omnipotență și omnilateralitate și alternativa, în general, nu sunt trăite ca prețul pe care trebuie să-l plătim pentru a fi cel puțin cineva sau ceva; iar lumea noastră, la rândul ei, nu este spontan concepută ca «una dintre lumile posibile» sau ca o lume printre altele. În sfârșit, viața nu îmi vorbește despre moarte; viața nu-mi vorbește decât despre viață; viața nu știe să spună decât Da, pentru că este prin ea însăși, ca și ființa pură și simplă, absolut afirmativă; numai pentru bolnavi și, la rigoare, pentru filozofi, ființarea în general, ființarea nudă, *Esse nudum*, este ea însăși o luptă dificilă împotriva rezistenței neantului.

După ce am verificat că în-afară este pentru înăuntru condiție și negare în același timp, dar mai întâi condiție, ar trebui să arătăm în ce fel înăuntrul, la rândul ei, adică conștiința, tulbură funcționarea inocentă a organelor, dar, *chiar prin aceasta*, face din trup o ființă vie animată, înzestrată cu o formă organică și cu acel misterios nu-știu-ce fără de care trupul se va întoarce la materialitatea lui de cadavru și de deșeu scârnăv. Astfel, amfibolia amfibiei este dusă la apogeu: sufletul și trupul, subiectul-obiect și obiectul-subiect se

stânjenesc reciproc și, prin faptul că se stânjenesc, își împrumută existența unul altuia. De aceea, echivocul infinit nu se imobilizează întotdeauna, așa cum se întâmplă la persoana fizică înarmată cu un limbaj, un creier și organe de simț, în niște structuri sigure și în țesuturile unui organism viabil: pentru efortul moral al omului, finitudinea nu este ceva gata făcut, și nici un compromis făcut o dată pentru totdeauna între ambiția mea metafizică și inexistența pură; finitudinea morală este fluentă și rezultă dintr-o tensiune neîntreruptă, dintr-o luptă fără răgaz, dintr-o supraveghere constantă. Sigur, povara ego-ului, și concupiscenta, și voracitatea pleonexică sunt întrucâtva organul-obstacol al dezinteresului, așa cum instinctul de conservare și inerția trupului terifiat sunt organul-obstacol al curajului: căci tocmai gravitația dă trambulinei detenta elastică și forța de avânt elanului ascensional; și, de asemenea, rezistența ergoismului îndărătnic, contracarând altruismul, face meritorii curajul și abnegația și supunerea față de datorie; levitația nu ar exista fără gravitație, nici chemarea vocației fără mișcarea contrarie a «înclinației». Toată ironia meritului constă în acest joc de basculă; trebuie să fii poltron ca să fii curajos, după cum trebuie să fii avar ca să fii generos, după cum trebuie să fii egoist ca să fii dezinteresat! Nu putem totuși spune că «Quia» și «Quamvis» sunt aici încrustate unul în celălalt în așa fel încât să facă invizibil orice conflict și să camufleze negativitatea obstacolului: când este vorba despre raportul dintre starea naturală și virtute, obstacolul și organul sunt în echilibru instabil – adică disocierea lor nu mai este efectul unei reflecții mediate, ci se impune cu evidentă; aici, piedica este de la sine înțeleasă, nu întruparea – pentru că trupul este cu siguranță rău: în loc să limiteze și să canalizeze, obstacolul contrazice; obstacolul nu este simplă renunțare sau îngustare, obstacolul este renegare, iar aversiunea pe care ne-o inspiră este proporțională cu dezmințirea pe care ne-o aplică; de aceea, nu e de ajuns, în morală, să spunem că dușmanii noștri sunt prietenii noștri: cărnii ostile, dezinteresul îi opune un refuz împătimit. Așadar, ego-ul este într-adevăr, dacă vrem, mijlocul sau baza altruismului, dar cu singura condiție ca agentul să nu știe nimic: căci această mediere cere cea mai desăvârșită inocență pentru a opera; iar convingerea că ergoismul este un

moment necesar în evoluția morală ar fi măgulit repede ipocrita noastră complezență și reaua noastră credință.

4. Timpul și ambiguitatea nesfârșit de ambiguă

Așadar, sufletul nu este numai înăuntru și în afară totodată, deopotrivă dincoace și dincolo de limită: trupul este pentru el barieră și instrument în același timp, bariera aceasta este tocmai ceea ce îl face să comunice cu lumea; sufletul este vârat în carne și chiar constituțional confundat cu ea; și totuși, rămâne distinct de aceasta: întruparea este tocmai ceea ce îl eliberează. Ca prizonier al trupului, el rămâne înăuntru, dar este deja în afară, pentru că este, de drept, cu totul altceva; dar, în măsura în care este în afară, el este încă înăuntru! Să arătăm acum în ce fel echivocul, prin efectul devenirii, se reproduce la infinit în conștiința însăși. Timpul, care este mijlocul tuturor mijloacelor și obstacolul elementar, timpul desparte unind și unește despărțind: pentru că, așa cum spațiul îndepărtează și apropie în același timp, sau cum oceanul desparte continentele, și chiar prin faptul că le desparte, le face să comunice, permite vehiculelor mobilității umane să circule, să negocieze, să meargă în altă parte, să schimbe produse, să transporte mărfuri, tot așa timpul este deopotrivă negare și mediere, înconjur și mijloc de comunicare, cauză de întârziere și bun conductor; acest încetinitor este, totodată, marele intermediar agogic ce face să sosească viitorul și să se împlinească futuriția; principiu al amânării și al expectativei plicticoase, timpul este ceea ce trebuie așteptat și, prin asta, el ne pune răbdarea la încercare – dar el este și cel ce relaționează și leagă. Să te oprești ca să ajungi mai repede, să dai înapoi ca să înaintezi mai bine, să te lași în jos ca să urci, asemenea cuiva care-și ia elan pe o trambulină – toate fentele acestea strategice sunt și niște șiretlicuri ale timpului și niște simulări temporale: aici mijlocul se numește moment și el este, ca și mijlocul însuși, negație afirmativă și pozitivitate relativă, în același timp impediment și instrument, căci el ne cere să mergem *piano* ca să progresăm *sano*. Dublul obstacol al spațiului și al timpului, dacă ne interzice omniprezența și «omniprezentul», face posibil, dimpotrivă, mișcarea și munca:

mișcarea, cu scopul de a împreuna, suplinește ubicuitatea; truda și progresul efortului suplinesc instantaneitatea și eternul «Nunc». Această densitate de interpoziționare pe care o numim timp este deci deopotrivă tare și moale: tare și incompresibilă ca o soartă, docilă și compresibilă la infinit ca un destin: pentru că timpul este cel mai supus dintre toate mediile; timpul este cariera libertății noastre și câmpul nelimitat al acțiunilor noastre. În *Facerea*, Dumnezeu îl aruncă în istorie pe cel până nu demult preferat în Rai și îi hărăzește suferința și durerea; dar nu i-a interzis celui căzut să transforme pământul, să cultive câmpurile, să crească grâu; dimpotrivă, îi abandonează imensa latitudine a timpului, cu permisiunea de a face din ea ce va voi; el pune în fața făpturii drumul interminabil al viitorului pentru ca din acest pelerinaj ea să tragă, în vederea regenerării sale, cel mai bun folos cu putință. Și, în definitiv, inocentul devenit impur și cufundat în durată se descurcă cât se poate de bine și face din blestemul lui o binecuvântare relativă; omul dezamăgit renunță la magia împlinirii imediate a dorinței și la cea a prezenței totale: cel puțin (și acest «cel puțin» anunță că un minim vital este salvat în plină impuritate), el dispune de futuro pentru a încerca să-și restaureze, de-a lungul timpului, integritatea de la începuturi. Împiedicat să fie pe de-a-ntregul în act în orice clipă, el se va totaliza prin devenire. În măsura în care omul revendică vocația eternității, devenirea îi este obstacol și ea consacră, împreună cu spațiul, renunțarea lui la a fi *Sempre-ubique*: constrâns la fatalitatea impenetrabilității și a localizării, ce-l cantonează ici sau colo, omul se deplasează greu din loc în loc; condamnat să nu fie decât unul singur prezent o dată, el se agață și se târăște pe firul istoriei ca un exilat; dar, în măsura în care se adaptează la devenire ca la elementul lui natural²⁷, în măsura în care înoată în durată ca peștele în apă, durata aceasta este instrumentul realizării lui. De fapt, omul nu este o ființă esențialmente pură și atemporală, care ar fi căzut accidental în istorie; omul nu este o substanță fundamental invariabilă, ce ar evolua și s-ar schimba în mod secundar: căci «există schimbări, dar nu există, sub schimbare, lucruri care să se schimbe...»²⁸. Răsturnând aserțiunile din *Timaios*, Bergson nu merge oare până la a spune că eternitatea este un reflex imobil al timpului? Omul este esențialmente temporal și pe de-a-ntregul

schimbare. Nu că ființa imuabilă ar evolua *în* dimensiuna și *în* pista timpului: pentru că metafora ființării-întru ar spațializa din nou ceea ce nu este deloc un rezervor sau un recipient vid. Omul total este acela care se află devenind în toată densitatea lui și el este, ca să spunem mai bine, timp încarnat, devenire în carne și oase! Ce lustrații ar putea restitui vreodată puritatea celui care, schimbându-se în întregime în orice moment, n-a fost niciodată simplu? Impuritatea e legată, într-adevăr, de devenire, pentru că ea este inerentă schimbării și pentru că nu există devenire fără schimbare. În eternitatea mitică de unde se presupune că a căzut, ființa ar fi rămas în mod evident simplă și pură, acest superlativ incalificabil fiind, înaintea faptelor diverse ale evoluției, la fel de inenarabil pe cât de indescriptibil: în sânul unei uniformități în care altul încă este același, în care nu există nimic decât informa, insipida, indicibila inocență, nu se găsesc caracteristici enume-rabile, nici plural intrinsec. La primul pas pe care îl face în afara acestei simplități atemporale, ființa a devenit deja impură! Înde-părtată și himerică rămâne, așadar, puritatea originilor... Și să nu spunem: omul poate deveni rămânând pur, sau poate fi impur fără a deveni! Puritatea fiind superlativul superlativelor, cum s-ar distinge mai multe transparențe succesive unele de altele? Prin ce determinări? Ce calități diferențiale? Devenirea este alterare sau nu e nimic, și prin urmare puritatea purissimă ce *devine alta* nu poate deveni decât impură. Și invers, când impurul nu devine, înseamnă că el este relativ pur: căci confuzia este progresivă și orice stabilizare a gradului de impuritate este indicele unei simplități relative. Devenirea este deci principiu de impuritate pentru cel impur, căruia îi agravează confuzia, ca și pentru cel pur, căruia îi amorsează alterarea. Fie că ne înfățișăm timpul ca alterare ireversibilă, fie ca pe o conservare, ambiguitatea lui apare în egală măsură în ambele cazuri. Dacă devenirea face cu adevărat să sosească viitorul, cu alți termeni face ca neființa să fie, va trebui să conchidem că singurul nostru fel de a fi este de a fi nefiind. Nu că acel γίγνεσθαι ar fi la drept vorbind un amestec de ființare și de neființare (căci cum se poate amesteca ceva cu nimic?), ci pentru că ființa devenirii este o ființă rarefiată și lacunară, pentru că ea există, cum spune Aristotel²⁹, cu greu și în chip obscur: οὐκ ἔστιν ἢ μολις καὶ ἀμυδρῶς. Ființa devenindă este în fapt mai

mult echivocă decât amestecată: este ceea ce nu este: ceea ce este, nu este; este alta decât este, mereu mai mult sau mai puțin, și dezmințe fără încetare principiul identității. Într-un mod univoc, acest fel de a fi al neființării nu este nici o ființă (pentru că *Esse* al său e mai mobil decât nisipurile mișcătoare), nici absolut nimic (pentru că acest indeterminabil este totuși ceva, chiar dacă nu e un lucru!). Ceea ce există de departe și în mare, dar nu încapă în nici o definiție instantanee și nu se epuizează în nici o morfologie în act, este cu siguranță un soi de aproape-nimic. Mai precis: această existență inexistentă era sau va fi, dar nu o surprindem niciodată în flagrantă instanță de prezent; ea este în mod perpetuu lăsată pe mâine; neantul ei nu este, așadar, o neființare pur și simplu: este neființarea lui Nu-încă sau a lui Deja-nu-mai, neființare căreia dublul proces al futuriției și al preteriției îi conferă un fel de negativitate pozitivă. Τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστι, τὸ δὲ μέλλει καὶ οὐπω ἐστίν, spunea deja Aristotel. Devenirea este numele acestui comparativ sintetic, al acestui echivoc trăit ontic și meontic totodată, al cărui accent tonic este întotdeauna înainte. Desigur, alegând drept ființă a omului faptul-de-a-deveni-altul, Dumnezeu nu a ales ce era mai evident și mai univoc, ci dimpotrivă, ceea ce era cel mai fluid, mai lichefiat, mai controversabil: căci timpul este un nu-știu-ce pe care liber-cugetătorii și capetele pozitive îl pot nega fără riscuri și care face inconsistentă și derutantă ideea unei naturi umane. Oare timpul nu este decepția prin excelență? – Dar timpul nu este numai inovație și succesiune: el mai este și adunare a amintirilor și anticipare a viitorului; el implică supraviețuirea trecutului și preformarea viitorului; acel Deja-nu-mai este, în anumite privințe, încă prezent, așa cum Nu-încă este, într-un anumit fel, deja aici. Curgând și depunând aluviuni de-a lungul cursului său, muncind fără răgaz la sedimentarea și stratificarea conștiinței, devenirea este încercătorul prin excelență, și ea dublează impuritatea ființei impure: multiplicarea straturilor suprapuse, care este un efect al memoriei, nu se petrece fără confuzie și încurcătură. Sau, dacă preferăm alte imagini: timpul îngroașă organizarea polifonică a conștiinței; el face ca orice gând să fie dublat de un gând ascuns, orice intenție de o intenție ascunsă, face ca atâtea subînțelesuri să viețuiască în masa intramentală, atâtea subvoliții clandestine, atâtea subintenții

subterane, încât sinceritatea față de sine devine pentru introspecție un ideal de transparență himerică și o limită de neatins; o viață intensă și secretă locuiește în adâncimile unde voci nenumărate se amestecă. Onctuoasa durată, răscolind amintiri, percepții și anticipări, ne meșterește astfel o dublă imanență: imanență de succesiune, adică trecutul și viitorul implicate în prezent; imanență de coexistență, adică întregul implicat în fiecare parte. Această totalizare infinită, ce face atât de instabilă sinteza numită Organism, și-a găsit în Leibniz și în Bergson cei mai buni apărători: dar, pe când Bergson o raportează la devenire și la compenetrarea amintirilor, punctul de vedere al lui Leibniz este totodată logic și biologic: așa cum monada este expresia microcosmică a marelui univers, la fel fiecare organism este organic la infinit.

În ceea ce este infinit de mare ca și în infinitezimal, paradoxul stoic al Amestecului total, ideea foarte modernă și aproape absurdă a unei totale osmoze își regăsesc, poate, adevăratul lor sens. Acea κρᾶσις δι' ὅλων nu este o juxtapunere (παράθεσις) mecanic disociabilă, ci expansiunea reciprocă a două corpuri, unul prin celălalt, ci difuziunea și interpenetrarea «suflurilor» care, animând corpurile, explică simpatia mutuală a tuturor elementelor universului. Acea μίξις totală nu se opune mai puțin combinației (σύγχυσις) decât juxtapunerii; combinația este un amestec în care elementele combinate, topindu-se unele în altele, sunt alterate atât de mult încât dispar și-si pierd caracterele distinctive: în acea σύμμιξις infinită, corpurile amestecate își păstrează, într-un fel greu de înțeles, proprietățile respective și calitățile individuale. Pentru a face înțeleasă propagarea infinită a efluviilor, Chrysippos le compara cu picătura de vin ce impregnează întreg oceanul: «Marea întreagă se schimbă din cauza unei pietre», va spune Pascal; și, într-adevăr, așa cum un virus acționează la distanță, sau cum un flacon de parfum ce se evaporă la New York transformă de drept întreaga componență a atmosferei terestre, tot așa cea mai mică impuritate contaminează instantaneu totalitatea ființei. «...Orice corp se resimte de la tot ceea ce se întâmplă în univers», citim în *Monadologie*; și Leibniz reamintește cu această ocazie aforismul lui Hippocrate: σύμπνοια πάντα³⁰, toate lucrurile conspiră sau, cum spunea Marc-Aureliu, toate lucrurile sunt înlănțuite de o legătură sfântă. Această molipsire instantanee are drept

corolar posibilitatea unei purificări instantanee sau, așa cum s-a remarcat³¹, totalizarea eternității în fericirea înțeleptului: căci legea lui tot-sau-nimic se aplică înțelepciunii totale, ca și amestecului total! O reprezentare atât de «nocturnă», atât de contrară logicii luminoase a solidelor, disjuncției simpliste a existențelor distribuite în spațiu «*partes juxta partes*», o reprezentare ce strică atât de scandalos articularea plastică a corpurilor îi șoca pesemne pe greci. Platon a considerat întotdeauna ambivalența și contradicția niște absurdități³². Aristotel, criticând Amestecul infinit al lui Anaxagoras, contesta deja faptul că totul s-ar amesteca cu totul, πᾶν ἐν παντὶ μίκρῃ, ἐν ἑκάστῳ ἑκάστον ὑπάρχειν³³. Dimpotrivă, tratatul plotinian *Despre Amestecul total*, deși reluând criticile peripateticiene expuse de Alexandru din Afrodisia în *De Mixtione*, este de fapt favorabil paradoxologiei stoice. Adevărul este că stoicii, atașați de materialism, nu aveau mijloacele pentru a exprima în mod real ideea modernă a sintezei, nici pentru a concepe o combinație generatoare de noutate; într-adevăr, sinteza este un amestec ale cărui componente sunt modificate, chiar transsubstanțiate, atât de mult încât devin de nerecunoscut: așa cum punerea în legătură, într-o corelare, reacționează ca un al treilea factor asupra termenilor relativi, tot așa sinteza alterează și transmută natura elementelor combinate, după modelul combinațiilor chimice; astfel se explică noua calitate ce iese din amestec, ποιότητος ἄλλο εἶδος μικτὸν ἐξ ὁμοῖν³⁴, principiul identității în neregulă, faptul că întregul poate să nu fie egal cu suma componentelor sale. Mai mult: numai variabila Timp ar fi dat un sens ideii unei sinteze novatoare, mereu repusă în discuție, și paradoxologiei interpenetrării; pentru că tocmai în timp se înfăptuiesc metabolele.

Oricum, teoreticienii amestecului total au întrevăzut, poate, misterul unei crazii infinite, ilogice și transspațiale, al unei sincrazii mutuale, care dezmințe în același timp principiul identității și principiul impenetrabilității. Fiecare element al unei totalități spirituale este el însuși această totalitate; sau, așa cum gândea Leibniz, înainte de Bergson³⁵, nu există decât părți totale... De exemplu, toate virtuțile, după Chrysippos, se găsesc în fiecare virtute, în așa fel încât cel care posedă una le posedă pe toate; și așijderea, tot ce e inteligibil se găsește în fiecare lucru

inteligibil, după Plotin, ὅμον ἐν ἐκάστώ εἶναι³⁶. Ἐκαστος πάντες, ... ὁμοῦ δέ εἰσι. Totul se găsește în fiecare lucru și, în cele din urmă, totul este în tot: δι' ὅλου ὅλον; și ne păstrăm dreptul de a spune o dată cu Seneca: «*Omnia in omnibus sunt*...»³⁷ Existențele nu se mai încurcă unele pe altele în spațiu; colocația geloasă a fiecărui corp în locul lui privat, interdicția ca două prezențe să coexiste în același loc nu se mai impun cu evidență: trebuie să ne obișnuim cu ideea aproape inefabilă a unei compenetrări integrale și reciproce, κατὰ πᾶν διάδυσις θατέρω εἰς θάτερον³⁸. Și, de fapt, ceea ce este în mod deosebit contradictoriu și de neconceput pentru logica includerii, este ideea unei reciprocități a lui *Inesse*: cum oare pot doi termeni să fie *unul în celălalt*, ἐν ἁλλήλοις³⁹, printr-o implicare mutuală și o încastrare reversibilă? E ca și cum te-ai întreba cum oare două ființe se pot poseda reciproc în iubire! Această reciprocitate irațională nu este inteligibilă decât atunci când abandonăm ideea unei posesiuni unilaterale și nereciproce, adică a unei relații cu sens unic: căci, așa cum cauza poate fi efectul propriului ei efect, iar efectul, cauza propriei lui cauze, tot așa posesorul poate fi posedat de cel pe care-l posedă: *captus victorem cepit*! La fel ca o apartenență reciprocă, încurcătura inextricabilă a unei implicări reciproce se descurcă dacă renunțăm la orice localizare, la orice reperaj spațial, la orice disjuncție între afară și înăuntru... Interpenetrarea totală, care constituie legea existențelor spirituale, este intim legată de misterul omniprezenței: ὅλον... ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχὴ πᾶν⁴⁰, scrie Plotin, după *Parmenide*; oare Plotin nu consacră două tratate întregi ubicuității principiului spiritual? Tocmai în emanatism și în metaforele luminii atât de frecvente la Plotin⁴¹, ideea difuzării instantanee și a omniprezenței infinite va trece pur și simplu cu buretele peste categoriile spațiale. Depreciind topografia memoriei, Bergson ar fi spus și el, de bunăvoie, că gândirea nu se află undeva (που), ci peste tot și nicăieri, peste tot pe de-a-ntregul (πανταχοῦ ὅμα ὅλον); totuși, la el omniprezența omniabsentă are un înțeles nu static, ci temporal. Așa este regimul difluenței generalizate, specific pentru tot ceea ce ține de suflet, și care face zadarnică orice disjuncție, caducă orice analiză, factice orice fărâmițare. Același echivoc infinit se regăsește deci în suflet și în trup totodată: tocmai regimul amfibolic al organului-obstacol

face ca durerea să fie uneori atât de greu localizabilă, boala atât de atmosferică și simptomele «patognomice» atât de ambigue, în sfârșit, terapeutica atât de dezamăgitoare: survenind la nivelul acestui obiect-subiect pe care-l numim trup, durerea, pe care Bergson o consideră efectul unei tendințe motrice asupra unui nerv sensibil, durerea nu este oare semnul prin excelență al intermedietății și al confuziei? Și, asemănător, timpul este acela ce duce la apogeu marea dezordine a interiorității; datorită lui, disjuncțiile cerute de principiul identității își pierd forța; datorită lui, localizările impuse de topografie devin neclare, vagi și oarecum atmosferice.

În calitatea ei de alterare continuă, Devenirea (*Fieri*) este un aproape-nimic ca o fantomă; în calitatea ei de păstrătoare, este principiu al încurcăturii: iată partea ce-i revine obstacolului. Or, acest obstacol este și organ. Memoria, ce reține trecutul în prezent, nu amestecă în mod secundar un trecut, un prezent și un viitor despărțite la început, ca să facă din ele un soi de terci; ci ea combină niște sinteze originale pe care noi le analizăm după aceea în viitor, prezent și preterit; ea adună trăirile vieții într-o experiență unică, ce este experiența de acum, în orice clipă: pentru că viitorul și prezentul nu sunt, la urma urmei, decât niște modalități ale prezentului și niște moduri de a trăi prezentul acesta; oare amintirea, regretul, speranța nu sunt niște evenimente psihologice actuale la fel ca percepția? Devenirea este deci un astăzi continuat. Oare se poate chiar invoca, drept vorbind, o «conservare»⁴² sau capitalizare a amintirilor? Bergson însuși, atât de neîncrezător în ceea ce privește serviciile oferite de simbolismul spațial, ne-ar fi pus în gardă, fără doar și poate, împotriva oricărui idol născut din cantitate, împotriva oricărei analogii metaforice: după cum enramele nu se stochează în celulele creierului, nici amintirile nu se înmagazinează sau acumulează în durată; îmbogățirea experienței, teaurizarea imaginilor nu sunt decât niște feluri de a vorbi. Nu, timpul nu este un recipient în care s-ar acumula niște conținuturi; nici trecutul nu este materialmente, literalmente reținut în «Nunc»... Dar noi numim conservare posibilitatea oferită în orice clipă de a re trăi niște evenimente care, după cronologia orologiilor și a calendarelor, sunt niște evenimente anterioare; «înregistrarea» amintirilor se reduce la această posibilitate de

aprofundare nesfârșită, la analiza aceasta virtuală ce dezvoltă și inventariază fără sfârșit bogății inepuizabile; aceste bogății, în mod potențial, dinamic, implicit latente în prezent, vor ieși din el fără să fie conținute actual. În măsura în care imaginația reproducătoare poate produce ceea ce, strict vorbind, nu «posedă», oare aceasta nu este relativ creatoare sau, cel puțin, recreatoare? Din desfășurarea posibilă a amintirilor tragem concluzia că amintirile se conservaseră între timp, așa cum conchidem pornind de la plăcerile pe care le încercăm la tendințele pe care nu le încercăm: dar, dacă evocarea amintirilor este un eveniment psihologic, păstrarea lor inconștientă este o simplă inferență. Ideile pe care le dezvoltăm nu preexistau în act și literal în spiritul nostru; și tot așa, trecutul pe care ni-l amintim nu preexista literalmente în interiorul prezentului... Iată tot ceea ce nominalismul riguros experimental ne autorizează să constatăm: un prezent simplu pe care trecutul îl colorează, o unitate potențială de multiplicitate și capabilă să se analizeze la infinit cu condiția de a fi cercetată sunt singurele date imediate ale unei experiențe naive și care nu presupune nimic; ceea ce în orice moment este unul, dezvoltându-se în timp apare ca un plural imposibil de numărat. De aceea Bergson are dreptate să spună că durata transcende categoriile disjuncte de unitate și de multiplicitate⁴³: alternativa unul/mai mulți, care a fost aporia prin excelență a filozofilor greci, nu este valabilă pentru această complexitate simplă. În ciuda nenumăratelor stații virtuale pe care cineva le poate puncta pe parcursul său, mișcarea este o continuitate indiviză; în pofida structurii complexe a ochiului, actul vederii este un act simplu; și, de asemenea, mișcările conștiinței, deși sunt infinit de complexe și, când încerci să le explici, cer niște dezvoltări interminabile, aceste mișcări sunt funciar simple pentru acela care le încearcă în străfulgerarea unei intuiții. *A fortiori*, dualitatea sufletului și a trupului este trăită de un subiect inocent ca unitate *sui generis* și simplitate indiviză... «Omul este compus din două substanțe» – aceasta înseamnă: trebuie două ordini de fapte eterogene (dar nu mai mult) pentru a explica totalitatea ființei umane, pentru a da seama de totalitatea experienței; dar dualul acesta este o concluzie gândită, și nu un dat imediat trăit; acest dual, separând două serii paralele, este o tardivă abstracție a spiritului. Cu toată sinceritatea,

un om ingenuu nu se simte el însuși trăind de două ori deodată, existând pe două planuri distincte și simultane, parcurgând două vieți sincrone; cei doi cai din atelajul descris în *Phaidros* și care aleargă unul lângă altul corespund disocierii secundare și spațiale a unei deveniri unice. De aceea, e un fel de a spune că ne socotim contemporani cu noi înșine! Nu trăim decât o singură viață o dată, care în anumite privințe este Bios, și, în altele, Zoé... Dacă, așadar, cel ce viețuiește trăiește de două ori laolaltă, va trebui să spunem că aceste două ori, percepute în supraimpresiune una peste alta, nu fac decât una singură, că evidența somatică și transparența fizică, trăite împreună din interior, nu fac decât o singură transparență psihosomatică. Acest dialog al lui «homo duplex» cu sine depășește în simplitate contrapunctul, a cărui lectură verticală este generatoare de armonie în fiecare clipă, dar care a suprapus cel puțin două linii melodice independente și dotate fiecare cu o viață proprie⁴⁴; viața dublă, διττὸς βίος, este o viață indivizibil simplă. Și, asemenea, cel ce nu trăiește decât o singură dată în același timp în haecceitatea lui personală nu este, în orice moment, decât un singur prezent, un prezent ireductibil, căruia trecutul și viitorul imanente îi conferă tonalitatea specifică și nuanțele calitative. Acest prezent, care este legiune, este deci suveran de simplu și el. Cum să ne mai mirăm dacă conștiința, chiar dublată de o subconștiință și de o supraconștiință, este tot o simplă conștiință, o conștiință relativ transparentă pentru sine? Înseși credințele noastre nu par ambivalente sau complexe decât pentru că ar dura prea mult să-i facem pe ceilalți să înțeleagă natura lor și pentru că motivațiile logice ale acestor credințe ar părea contradictorii; omul versatil degeaba se păcălește pe sine însuși, se vrea echivoc și iremediabil opac, degeaba hotărăște o dată pentru totdeauna că buna și reaua credință trimit una la cealaltă și că sinceritatea interioară e inaccesibilă: ceva «cârtește» în forul lui interior și îi reproșează machiavelismul; omul versatil este prea grăbit să se descopere inconsistent pentru a nu ghici la ce să se aștepte în ceea ce-l privește; omul versatil, deși vorbește mult, este lămurit cu sine. – Așadar, fiecare prezent este translucid și infinit de echivoc totodată. Și devenirea însăși, care este o continuare a acestui prezent, desfășoară o complexitate infinită într-o succesiune de stări simple. Privit sub această lumină, timpul

nu este principiu de confuzie, ci mai degrabă de claritate! Doar reunind în aceeași clipă niște purități natural succesive am obține un amestec impur; aici, doar simultaneitatea ar fi confuză și contradictorie. Datorită devenirii, lucrurile contradictorii, ce nu pot coexista *uno eodem tempore*, pot surveni unul după altul, ca *momente*; devenirea potolește, lubrifică, fluidizează antagonismele: în același timp în care topește trecutul cu prezentul, diluează lucrurile contradictorii în mobilitatea glisantă a *legatoului* său. În această privință, nimic nu împiedică rezolvarea unei infidelități aparente prin fidelități succesive și prin sincerități instantanee: ceea ce, în interiorul unei supraconștiințe atemporale, ar fi rea credință sau sfâșiere, duplicitate sau dualitate, apare în alterarea continuă a devenirii ca o naivitate-la-minut, ca o simplitate mereu schimbătoare și mereu contemporană cu propriul ei prezent; Alioșă din *Umiliți și obidiți* este această «*mens momentanea*», versatilă numai prin raportare la o rațiune transcendentă și deloc abilă să facă un joc dublu, triplu sau cvadruplu, dar pură de fiecare dată prin contradicțiile ei și capabilă să fondeze mai multe eternități succesive, toate transparente, toate provizorii! Incontestabil, în această privință timpul este o soluție: timpul face să treacă aspectele contradictorii în favoarea succesiunii și a revirimentului; fie că este evoluție, maturăție sau conversie, articularea cronologică a momentelor pacifică și rezolvă conflictele; ea amortizează contradicția stridentă și îi substituie o eterogeneitate în mișcare și nuanțată. Negarea a ceea ce se afirmă este o absurditate: dar a renega ceea ce adori este cel puțin o posibilitate, o scandaloasă posibilitate și chiar o soluție de conciliere. Organ-obstacol el însuși, timpul este dimensiunea în virtutea căreia organul-obstacol de netrăit este realmente trăit; în afara timpului, contradicția insolubilă a organului și a obstacolului s-ar imobiliza într-o tragedie acută și ar împinge omul la disperare: timpul este acela care permite să ocolim obstacolul din organul-obstacol; tocmai mișcarea devenirii, reportând neconținut soluția înainte printr-o futuriție și o amânare continue, face contradicția viabilă și suportabilă, și îi mobilizează tragicul staționar. Oare amânarea catastrofei nu este deja un fel de vindecare? Timpul este deci acel *modus vivendi* al monstrului psihosomatic cu organul-obstacol de nesuportat.

Timpul este dimensiunea realizării noastre: pentru că în cadrul devenirii ființa se afirmă continuu pe sine și își actualizează posibilitățile. Dar, chiar prin aceasta, timpul trăit ne apropie în fiecare minut de neant – pentru că moartea este termenul final al oricărei evoluții: timpul acesta este deci o viață care este o moarte; pesimismul, care face din viață o moarte neîntreruptă, optimismul, care vede în ea o plenitudine pozitivă de progres și de realizare, au dreptate amândouă. Neființa devine fără încetare o ființă îndreptându-se spre neființă. Acela care se realizează consumându-și propriile posibilități se sărăcește ca să poată exista în act și, prin urmare, pierde din nou ceea ce câștigă, cel puțin pierde în speranță ceea ce câștigă în consistență. Pentru că asta este tragedia alegerii, în general: integrarea și diferențierea care fac să existe ființa într-un mod mai precis, mai concret, mai complet, au ca preț de plătit îngustarea și renunțarea la vastele posibilități; în același timp în care futuriția defloarează unul după altul posibilele, trecutul se îngreunează, ca un destin în urma devenirii deja devenite. La limită, realizarea totală a ființei coincide, așadar, cu distrugerea ei totală: în pragul morții, conștiința nu mai este decât un trecut fără viitor, un trecut care, despărțit de orice futuriție, nici măcar nu mai este un trecut, în sensul temporal al acestui cuvânt; amintiri nenumărate pe care nu le mai aerisește nici o speranță – așa este devenirea osificată, așa este timpul congelat al muribundului; poziția continuă care înseamnă depunere continuă se reduce în sfârșit la un depozit mineral; putem numi moarte această preteriție fără futuriție, această conservare ce, nemaifiind însufletită de inovație, duce la starea de conservă. Devenirea, care este în același timp amintire și survenire, adică viitor, apare, deci, în funcție de cum o luăm, fie ca venire, fie ca uzură și distrugere; timpul este o afirmație negativă și o suprimare pozitivă; obstacol care îmbogățește, organ care sărăcește, în orice clipă timpul ne extrage din neființare și din ființa diminuată ca să ne destineze definitiv neființei. Mai mult: moartea însăși, la care ajunge timpul vital, este un organ-obstacol, căci ea afirmă viața, negând-o; dar, în loc ca accentul, atunci când e vorba despre trup sau despre limbaj, să cadă pe pozitivitatea organului, el cade, în cazul morții, pe negativitatea obstacolului;

și totuși moartea, ca orice limită, definește viața terminând-o. Desigur, limita care, întoarsă spre centrul ființei sau spre înăuntru, împresoară și circumscrie forma organică, este actualmente dată în spațiu cu această formă, căreia îi decupează silueta și îi afirmă individualitatea⁴⁵; iar moartea, dimpotrivă, nu ne conferă forma limitantă a unei biografii decât retrăgându-ne ființa... Nu este mai puțin adevărat că moartea spune în același timp da și nu și, în felul ei, afirmă refuzând: pentru că prin moarte cel ce viețuiește renunță la a fi etern, el va fi fost ceva cel puțin; pentru că exclude el însuși o existență nesfârșită, cel puțin va fi trăit intens.

Și pentru ca echivocul să ajungă la culme: ființa vie, care se află înăuntru *a priori*-ului ei mortal este de asemenea și în același timp și în afară, prin faptul că este conștientă de aceasta; ființa care gândește va muri, dar ea își gândește moartea și «știe că moare»⁴⁶. În același mod, omul este totodată interior și exterior timpului. El este, pe de o parte, scufundat din cap până în picioare în devenire – sau, mai bine, el însuși este pe de-a-ntregul devenirea, este temporal în toată densitatea lui. Chiar mai mult: conștiința timpului, pe care o are, este ea însăși un act temporal și un eveniment datat ce survine în succesiunea cronologică a faptelor și gesturilor sale; și, în afară de asta, conștientizarea durează și ea un anumit interval de timp. Retardată sau anticipatoare, conștiința nu este niciodată oportună, și ea se zdrobește de clipa pur și fin univocă; vine prea târziu sau prea devreme: cel mai ades, ea este ca un epilog întârziat al unor fapte împlinite; încetineala, optica retrospectivă a acestei ariergarde nu exprimă, oare, neputința noastră de a transcende durată? Dar, pe de altă parte, datorită supraconștiinței transcendente, omul survolează timpul care îl înglobează: el este, deci, totodată în interiorul și în afara timpului, actor și spectator, actor în mod cronic și spectator cu intermitențe. Conștiința devenirii, dacă vine, nu devine ea însăși... «Ființa gânditoare», fiind cineva care este, nu rămâne ea capabilă să gândească ființa? Și, oare, nu e mai bine să fii învins conștient decât învingător inconștient? Această revanșă este victoria pneumatică a celor învinși! Astfel, echivocul este atât de echivoc încât poate fi uneori univoc: în momentele discontinue ale conștientizării, ființa infinit echivocă, părăsind brusc imanența, atinge puritatea atemporalului.

Note

1. Alphonse RABBE, *Philosophie du désespoir*.
2. VII, fr. 553.
3. III, 194.
4. *Republica*, IV, 432 d-e.
5. A se compara II, 72 și VI, 347.
6. VII, 469: «...eu, cel care gândesc, n-aș fi fost de fel dacă mama ar fi fost ucisă înainte ca eu să fi fost însuflețit».
7. *La Conscience du devenir*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1897, p. 659.
8. Pascal, III, fr. 194.
9. *Traité de Métaphysique*, pp. 644-649.
10. Georg SIMMEL, *Lebensanschauung, I, Die Transzendenz des Lebens* (1918).
11. *Enneade*, VI, 8, 16 și 18. Cf. Hermes Trismegistos, tratatul V, 10. Și Pascal, fr. 72. SWEDENBORG, *La vraie religion chrétienne*, § 29.
12. VI, fr. 348.
13. PASCAL, VI, fr. 392.
14. VIII, fr. 578; II, fr. 82.
15. *Republica*, V, 479 c. Cf. 447 a, 480 a.
16. VI, 358. Cf. 359.
17. VII, 499, *Luca*, 18, 14.
18. PASCAL, VI, 353. Cf. *Banchetul*, 202 e; 204 b.
19. VI, 354.
20. II, 72.
21. *Phaidon*, 65 a. Cf. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, § 9.
22. *Phaidon*, 82 c.
23. Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, I, 38.
24. *Philebos*, 17 a, 18 a, 19 a.
25. *Évolution créatrice*, p. 102. Comparați: *Énergie spirituelle*, p. 22.
26. *Zur Philosophie der Kunst*, p. 138. După Dionisie Areopagitul, întinericul mai mult decât luminos revelează divinul mister ascunzându-l. (*Teol. Mistică*, I, 1, 997 b). Feodor STEPPOUNE, *La Tragédie de la création*, «Logos» russe, 1910, t. I, p. 171.

27. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 176 («La perception du chagement», sfârșit).
28. *Ibid.*, p. 163.
29. *Fizica*, IV, 10, 217 b, 33-35.
30. *Monadologia*, § 61. Și PASCAL, VII, 505. Cf. MARC-AURELIU, VII, 9.
31. V. GOLDSCHMIDT, *Le systcme stod'cien*, p. 207.
32. Contra ambivalenței: *Republica*, IV, 436 b–437 c, 438 c-d, 439 a – 440 b, 441 a; X, 602 e.
33. *Fizica*, I, 4, 187 b 1 și 27. Cf. 22 și 31 (...ἅπαν ἐν παντὶ ἐνέσται). Și 187 a 29-30.
34. PLOTIN, *Enneade*, II, 7, 1 (1. 39-40).
35. *Évolution créatrice*, p. 129 (ediția originală).
36. *Enneade*, V, 5. Cf. de asemenea V, 2, 1. V, 8, 9.
37. *Quś st. Nat.*, III, 10.
38. PLOTIN, *Enneade*, II, 7, 1.
39. *Fizica*, 187-b, 22: ...εἰ πάντα μὲν ἐνυπάρχει τὰ τοιαῦτα ἐν ἀλλήλοις...
40. *Enneade*, I, 8, 2. Cf. VI, 4 și 5.
41. De exemplu: *Enneade*, III, 8, 11: ...ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ...
42. Philippe FAURÉ-FREMIET, *Esquisse d'une philosophie concrcte*.
43. «Introduction f la métaphysique», in *La Pensée et le Mouvant*, p. 189.
44. De aceea Georges Migot propune cuvântul «contralinie»: *Lexique*, p. 59.
45. Georg SIMMEL, *Die Transzendens des Lebens (Lebensanschauung, I)*.
46. PASCAL, VI, 347.



Capitolul V

PURITATEA INIMII

„Cine poate spune: Curățit-am
inima mea ?“

(Pildele lui Solomon, 20, 9)

Omul, la urma urmei, este pur sau impur? Nu se poate răspunde simplu la această alternativă simplistă. Fără îndoială, nu se poate răspunde decât distingând impuritate și complicație, până aici confundate: căci complicația este un viciu de structură, pe când impuritatea este un păcat; și dacă prima este o problemă pentru o inteligență ce iubește ordinea, ultima ne face de-a dreptul oroare; simplu și compus se raportează la natura constitutivă a ființelor, dar pur și impur sunt niște evaluări morale. La urma urmei, poți fi simplu și impur, după cum poți fi pur și complex! Cel băgat până-n gât în confuzie, cu tot cu conștiință, redevine inocent prin însuși efectul inconștienței lui. Cel ce are un pic mai multă conștiință nu este chiar atât de confuz, dar intenția lui e perversă. Pur-și-simplu se raportează la coincidența mistică, supranaturală, miraculoasă a unei rectitudini cordiale și a unei indiviziuni interne: Ch. Morgan numea «singleness of mind»¹ această identitate a inocenței cu unitatea spirituală pe care Ruysbroeck o descrisese deja ca «simplitate a intenției». Și invers, cazul ființei totodată impure și confuze este cazul exemplar al unei conștiințe care nu este numai egoistă, ci găzduiește niște interese suspecte, niște sordide intenții ascunse și niște mobiluri inavuabile. Pur și impur sunt deci niște direcții intenționale, după cum

simplic și complex sunt niște structuri constituționale. Să o spunem, în sfârșit, puritatea și impuritatea sunt, înainte de orice, intenții. Cu siguranță că intenția expresă de a fi pur nu este ea însăși puritatea: dar ea este totuși intenția a ceva, a ceva ce nu este puritatea însăși; altă puritate decât această intenție, această «cosa mentale», nu există... și, în mod asemănător, voința răului, altfel spus, reaua voință, este singurul rău: răul este deci o rea-voire, un mod de a vrea ceea ce credem că este răul; de la obiect, moralmente neutru sau indiferent, răul se deplasează astfel asupra subiectului și devine un adverb al verbului *a vrea*, sau un adjectiv calificativ al voinței! Pentru dogmatici, răul substanțial, rău în sine, ar deteriora în mod secundar voința inocentă care îl vrea și pe care el o infectează prin prezența lui... Or, lucrurile stau mai degrabă pe dos: există o voință răuvoitoare care constă nu în a vrea răul, ci în a vrea rău, și care, prin acest mod adverbial de a vrea, produce chiar răul a cărei victimă se pretinde. Într-o voință plină de rele intenții, răul inexistent, umflat de sugestia răuvoitoare, ipostaziat prin proiecție obiectivă, începe să existe într-adevăr. Facerea de bine și facerea de rău sunt neutre în ele însele sau accidentale, independent de orice bunăvoință și orice rea-voință care le vrea: pentru că bunăvoință poate fi originea unei fapte rele, după cum reaua voință poate fi sursă involuntară de fapte bune! Dimpotrivă, voința care vrea un lucru cu gândul că este rău, fie precis *pentru că* îl crede rău, adică în mod cinic, fie chiar cu bună știință *deși* îl crede rău, adică într-un mod rușinos, această voință face ca lucrul voit să fie rău, numai voindu-l. Omul ispitit care se crede vinovat în însăși ispita lui, și totuși îi cedează în cunoștință de cauză, devine cu adevărat vinovat, deși nici una din plăcerile ispitoare nu constituie, în sine, un păcat: căci vinovată este doar voința însăși a unei voluptăți considerate vinovată. *A fortiori*, omul care înfăptuiește cu răutate un lucru indiferent (sau chiar binefăcător) cu ideea diabolică că lucrul acela este rău, îl face să fie rău într-adevăr, numai prin faptul că l-a vrut. Acest chiasm nu este deci paradoxal decât în aparență: poți fi binefăcător prin rea-voință (sau răufăcător prin bunăvoință), după cum poți fi veridic din răutate: așa este cel dușmănos ce-i spune bolnavului adevărul ca să-l ucidă, și care este pneumatic un mincinos. Și, de asemenea, totul este impur pentru cei impuri, chiar și ceea ce e

pur, deși nimic nu este impur în sine; confuzul și impurul pot foarte bine să fie obiectiv indiscernabile: în această privință, modul intențional constituie diferențiala infinitesimală și singurul criteriu decisiv; pentru că greșeala este vinovată printr-un nu-știu-ce impalpabil și pneumatic care nu este un fapt voit, ci un fel de a vrea. Cel confuz, în speță, este impur – impur într-un chip vinovat – în însăși intenția lui confuzionistă, altfel spus în voința lui machiavelică de confuzie. Credința rușinoasă și deja delicios de vinovată conform căreia confuzia este o formă de inexistență și, justificând iresponsabilitatea, scuză toate capitulările, această credință puțin convinsă este chiar reaua credință; ea ne furnizează subterfugii și pretexte pentru demisie. Cel impur este impur nu pentru că este complex sau chiar confuz, ci pentru că a vrut confuzia complexității lui și pentru că are un interes de nemărturisit în a îngroșa această confuzie. Confuzia însăși nu este nici pură, nici impură, însă reaua voință a confuziei, voința de a exploata confuzia din egoism sau răutate, voința satanică de a încurca cărțile pentru a mări ceea ce-i revine ego-ului propriu pe cheltuiala aproapelui, voința aceasta e impură: ea se complăce în confuzie, o sporește, întârzie pe lângă ea mai mult decât e nevoie. Agravarea aceasta voită, tulburarea aceasta suplimentară, sunt aportul propriu al păcătosului. Așadar, dacă pluralitatea, complicația și confuzia sunt «răul» metafizic, impuritatea care este renunțare voluntară la orice simplitate reprezintă adevăratul rău moral: pentru că ea este răul adițional propriu zis, scandalul pe care omul îl comite din propria-i intenție și care se adaugă la dezordinea constituțională. Confuzia este, desigur, o nenorocire, dar reaua voință a confuziei este o răutate și o perversitate.

1. Gradele conștiinței

Profesorul de confuzie, așa cum am arătat, nu este atât de confuz pe cât vrea să spună, deoarece își păstrează mintea destul de lucidă ca să profeseze echivocul. De fapt, nenumărate planuri de conștiință par să se suprapună aici. 1) La limită, inconștiența este cel puțin un soi de inocență, dacă nu poate trece drept puritate: și totuși, ea este starea disperată a unei ființe scufundate pe de-a-ntregul în

confuzie... Asta pentru că inconștienta substanțială, confuzie mută, nu are nici o intenție, de nici un fel! Inconștienta, imanența, inocența situează copilul dincoace de fiziunea a ceea ce este pur și a ceea ce este impur. 2) Prima intenție impură se formează, neîndoielnic, în conștiința pe care cel confuz o dobândește despre confuzia lui și într-o renunțare puțin cam prea grăbită la claritate, într-o capitulare suspectă. Și, bunăoară, dacă este adevărat că futura și preterita, amestecând în noi trecut, prezent și viitor, fac de nerezolvat complicația firii noastre, nu se poate să nu ne vină într-o bună zi ideea de a folosi toate aceste încurcături pentru interesul nostru personal, de a-i servi ego-ului propriu resursele pe care le reprezintă confuzia, de a ne ascunde în echivocul devenirii; complicația se transformă în bogăție! Această exploatare interesată a devenirii implică o conștiință relativ transcendentă dezordinii: ca să profităm de resursele amintirii și să manevrăm din umbră, trebuie să știm să distingem trecutul și prezentul, să încetăm de a confunda părțile aflate în contrapunct și atât de fin degajate, atât de delicat articulate, pe care memoria le suprapune una peste alta; cacofonia vocilor simultane se analizează în polifonie pentru o conștiință ce își domină propria-i dezordine; ființa complicată este atât de bine eliberată de complicația ei, încât este tentată să folosească acest plural interior ca pe o armă de război. Minciuna și violența au început o dată cu această dedublare: timpul, care permite Aceluiași să devină continuu Altul prin alterare, îi permite să fie în același moment sine însuși și un altul decât sine, prin rememorare; versatil în succesiunea momentelor sale, ipocrit datorită profunzimii prezentului său, individul nu numai că este legiune: el are în stăpânire acest plural clandestin și nu este mincinos decât în măsura în care îl controlează. Acela care, jucându-se cu echivocul, folosește cu bună știință un cuvânt cu dublu sens, nu are prin asta controlul paronimiei? Dacă orgia implică beția generală și înnebunirea rațiunii, putem spune că mincinoasa confuzie este exact contrariul unei confuzii orgiace; pseudonimele ei nu sunt niște travestiri de carnaval, ci niște incognito-uri rău intenționate și niște sordide alibiuri; spre deosebire de orice lirism, cel mai prozaic sânge rece comandă deghizările frauduloase și imposturile ipocritului. Întâia intenție impură, rușinoasa subintenție, este aceea

care face din grădina de lumină un peisaj în relief, brăzdat de locuri ascunse și de colțuri umbrite; cel inocent, inițiat în criptologie, își dă seama că nuditatea trebuie să fie disimulată sub văluri, că te poți ascunde după un copac... Sunt mult mai multe secrete într-un suflet subteran decât ascunzișuri într-un peisaj plin de contraste! Reticențele și complezențele înmulțite pe care conștiința-de-sine le inițiază în sânul unei confuzii originare sunt deci principiul însuși al impurității intenționale, deși ele introduc în această confuzie o anumită formă de ordine: vicleanul care se desprinde de el însuși și se distanțează de propriu-i personaj și încetează de a mai coincide substanțial cu ființa lui vegetativă, de a figura cu totul în fiecare din cuvintele lui, vicleanul acesta e departe de a fi dezorientat; duplicitatea ce rezultă dintr-o pliere a conștiinței este o duplicitate lucidă; după deșeptarea sincerității inocente, mincinosul preia conducerea acestei lumi fisurate; după ce aderența sensului la semn s-a desfăcut de mult timp, conștiința continuă să domnească asupra unei lumi compartimentate și segmentate de disjunctiile ipocriziei. Conștiința mincinoasă, în ciuda vrerilor ei ascunse, rămâne fundamental simplă, și chiar simplistă: egoismul este cifra tuturor acestor criptograme, resortul tuturor acestor manevre... Luciditatea în impuritate: alianța aceasta paradoxală are ceva demonic; și nu trebuie deci să ne mirăm dacă oamenii au recunoscut uneori în minciună opera blestemată a îngerului cel rău; pentru a ne închipui ordinea înșelătoare, o perversiune sau chiar o inversiune a spiritului nu erau oare necesare? Deoarece minte, mincinosul știe întotdeauna la ce să se aștepte în ceea ce privește adevărul sau falsul... Căci conștiința are dublu tăiș și unitatea pe care ea o instituie poate fi bine sau rău intenționată, după caz. – Dar cum ambiguitatea se găsește peste tot, această conștiință mincinoasă este ea însăși transcendentă și immanentă totodată: oricât de analitică ar părea, ea este într-adevăr împotmolită încă în ego, iar luciditatea ei are drept limită adevărul foarte parțial și părtinitor al filautiei sale; mai mult șmecheră decât inteligentă cu adevărat și mai mult utilitară decât clarvăzătoare, ea consideră drept adevăr micuțul adevăr meschin, unilateral și pasional al propriului ei interes. Poți fi adevărat undeva, la marginea dreptății? A exploata confuzia înseamnă să-i subșcrii tacit și să nu dorești să o clarifici; a te servi

de ambiguitate înseamnă s-o ratifici, chiar prin acest lucru. Această conștiință strâmtă, ce nu este nici oarbă (pentru că este, cel puțin, vicleană atunci când avantajul ei este în joc), nici clarvăzătoare (pentru că nu are ochi pentru interesul celorlalți), conștiința aceasta este de fapt o conștiință mioapă și o prudență cu vederea scurtă; această conștiință este o semi-conștiință, o conștiință adâncă pe jumătate și care face totul pe jumătate sau se oprește la jumătatea drumului; această conștiință incompletă este, în realitate, relativ inconștientă... Biată conștiință, la urma urmei, conștiință mediocră și încă afundată în imanență! Conștiință nătângă, conștiință oprită ce crede că-și înglobează victimele și care este înglobată ea însăși în aceeași mizerie! Oare condiția mincinoasă nu este o conștiință nefericită? Cu toții în noapte: acesta ar fi regimul imanenței absolute și al confuziei disperate; acestui regim i se opune cel al adevărului: cu toții în lumină! Raportul unilateral de înșelăciune ar fi intermediar între aceste două extreme: lumină doar pentru mine! Toți ceilalți în întuneric! Nedrept prin asta, mincinosul își atribuie și își rezervă un privilegiu pe care îl refuză celorlalți: mincinosul, rezervându-și monopolul adevărului, care nu este adevărat decât ca să fie transmis tuturor ființelor raționale, perpetuează sau accentuează denivelarea ce inegalizează oamenii; mincinosul acaparează exclusivitatea unui bun a cărui rațiune de a fi este ecumenicitatea. De fapt, mincinosul și cei înșelați de el se află cu toții în penumbră, cu toții absorbiți de ceața amurgului. Asemănător cu filozoful care, făcând speculații asupra morții, nu încetează de a fi muritor, mincinosul care exploatează confuzia pentru scopurile lui egoiste nu încetează să fie o conștiință confuză, cu toate că această confuzie în care este afundat diferă de aceea în care își ține victimele. – De aici, o nouă ambiguitate: conștiința poate fi în bună ordine și impură în intenție; dar, în măsura în care această conștiință impură este un pic inconștientă, ea este și un pic inocentă. Nu se poate spune că, la drept vorbind, aceea impură ar deveni miraculos pură: să spunem mai degrabă că sunt două forme de inocență, una substanțială, ce ține de inconștientă, cealaltă intențională, care este bunăvoință expresă; dacă conștiința mincinoasă, transcendentă și immanentă totodată, redevine inocentă într-o anumită măsură, este bineînțeles în primul sens. 3) Însă orice conștiință poate emana o conștiință mai conștientă, ce o

înglobează la rândul-i: să numim *supraconștiință* această conștiință a conștiinței, această conștiință cu exponent, această conștiință transcendentă a semi-conștiinței mincinoase. Supraconștiința este o conștiință nu ca să încurce și mai tare acel *imbroglio*, ci pentru a încerca mai degrabă să-l descurce. Conștiința aceasta la puterea a doua este de două ori inocentă, mai întâi în sens intențional și apoi în sens substanțial: intențional, ea este o voință de puritate și prin urmare, în calitatea de binevoitoare, este deja pură ea însăși; substanțial, supraconștiința mai este inocentă în măsura în care este, la rândul ei, un pic inconștientă: căci supraconștiința minciunii suferă pentru faptul că minte și nu este pură decât cu condiția de a ignora virtuțile purificatoare ale unei conștiințe vinovate; numai suferința și disperarea sinceră a remușcării ne restituie un fel de castitate; pure sunt intențiile supraconștiinței, cu condiția ca supraconștiința să fie ea însăși o conștiință nefericită și cu condiția ca această supraconștiință să nu fie prea conștientă de necazul ei. Așa este supraconștiința minciunii și așa este în general filozofia impurității: filozofia impurității depune mărturie indirect, prin nostalgia-i după inocența pierdută și prin idealul ei tacit vizând o integritate normativă, că nu chiar totul este corupt în om și că fondul a rămas simplu și neîntinat; că vocația noastră rămâne metaempirică: dar, pentru așa ceva, ea trebuie să-și piardă speranța în perfecțiune, și asta fără gânduri ascunse; la fel, conștiința dureroasă a minciunii, dacă este naivă și sinceră, fără afectare sau complezență, este deja un fel de vindecare: însăși durerea este sănătatea însăși! Cine se știe rău sau mincinos nu mai este chiar așa, este deja ceva mai puțin, în măsura în care știe acest lucru, îl mărturisește și, mai cu seamă, îi este rușine. Cel pur nu este pur decât pentru cel impur, pentru cel impur care măcar se știe impur cel puțin! Supraconștiința este deci mai lucidă decât conștiința egoistă și intențional mai pură, dar ea nu rămâne pură decât în ignoranța nefericită a purității ei. 4) Or, nu putem nici să oprim dedublarea conștiinței, nici să împiedicăm conștiința ca, dându-și seama de virtutea mântuitoare a disperării, să nu-și piardă din nou puritatea, pe loc: căci, dacă conștiința egoistă era o conștiință foarte mediocră, supraconștiința purificatoare, la rândul-i, nu suportă extrema luciditate fără să i se urce la cap satisfacția stupidă de a o face pe îngerul; supraconștiința se întoarce în complezență și în atitudine glorioasă, și începe să se uite

urât la propriile ei merite; și, în timp ce conștiința conștiinței minci-
noase suferă fără vină în disperarea remușcărilor, conștiința acestei
conștiințe, desprinzându-se de supraconștiință ca o umbră, preferă
să joace rolul nobil al păcătosului ce se căiește. Pseudo-disperatul
pozează în martir... Spuneam: cine se știe confuz încetează de a mai
fi așa; dar, la fel, cine se contemplă suferind, și profesează suferința
și face pe grozavul, suferă deja mai puțin; suferința, raport primar,
tranzitiv și inocent, cedează locul conștiinței intranzitive a suferin-
ței, sentimentul cedează în fața «resentimentului», care este un senti-
ment peste sentiment. Oare o disperare care se privește în oglindă
cum disperă este altceva decât un «disperato» de teatru și o figură
de retorică? Falsul disperat, disperatul plin de speranță, ce pozează
în fața unei oglinzi, nu disperă chiar atât cât spune! Dar, chiar prin
asta, conștiința transcendentă, ce crede că zboară deasupra supra-
conștiinței, continuă să adere la interesele ego-ului și rămâne
păcălită de acest ego. 5) Dar cum dezbaterea este infinită, și infinită
este și supralicitatea dialectică, nimic nu împiedică o nouă
conștiință, încă și mai subtilă, să o dubleze pe precedentă: *super-
conștiința* survolează conștiința machiavelică și complezentă, după
cum supraconștiința survola semi-conștiința, adică așa cum
conștiința minciunii survola conștiința minciinoasă; sau, tot așa:
superconștiința este față de supraconștiință ceea ce complezența
machiavelică, păcat cu exponent, este față de conștiința minci-
noasă, cu alți termeni, ceea ce ipocrizia virtuoasă este față de
minciuna simplă; pentru că, așa cum complezența ipocrită este o
afectare, o falsă sinceritate, o veracitate minciinoasă, o minciună la
puterea a doua și, ca să spunem așa, o concupiscentă spirituală, tot
așa superconștiința este, dincolo de această pseudo-virtute, o
supraconștiință a supraconștiinței, o conștiință nu numai lucidă, ci
supralucidă, și care dejoacă intrigile complicate ale prefăcătoriei.
În superconștiință, inocența binevoitoare a sufletului și inocența
substanțială a trupului nu mai formează, în anumite clipe, decât o
singură transparență, transparența unei ființe întrupate.

2. Intenția pură

Un lucru este așadar sigur: puritatea noastră nu este un atom
de for interior pe care ar trebui să-l găsim și care ar fi rămas

neîntinat într-un ansamblu corupt. Oricare ar fi metaforele de care purismul se slujește, acesta se bazează întotdeauna pe una și aceeași presupunere substanțialistă: totul este pierdut, *în afară de* ultima celulă a ființei pătate, în afară de o ultimă insuliță de castitate; totul este stins în noi, în afară de un grăunte de jăratec minuscul care încă mai arde în mijlocul dezastrului... Or, omul nu este o ființă impură în care ar mai subzista ceva neîntinat; puritatea nu este o licărire ce abia ar străluci în sufletul cel mai întunecat, nici nu este un martor ultim al integrității noastre originare, ceva asemănător cu o fată rămasă pură printre tâlhari; nimic care să o amintească pe Margareta din *Faust-Symphonie*, inocentă și inalterabil de luminoasă în toiul sarcasmelor lui Mefistofel... Nimic asemănător! Puritatea este o zguduire infinitesimală a forului interior; tocmai în acest sens, Speranța a rămas pe fundul cutiei Pandorei! Puritatea este o mișcare, și nu un element; o intenție, și nu o entitate celulară ascunsă în sânul complexului impur: de aceea, ea se sustrage de la orice analiză. Cu atât mai puțin, omul nu este un aliaj impur de elemente respectiv pure și care ar deveni ele însele impure sau nocive prin efectul amestecului: numai pentru dualism și pentru pseudo-catharism sufletul original imaculat este corupt la contactul cu trupul... Acest catharism presupune că elementul simplu are posibilitatea unei existențe independente; și, pe de altă parte, el nesocotește funcția asimilatoare datorită căreia devenirea continuă restaurează în fiecare clipă o sinteză calitativ originală, regenerează neobosit o totalitate mereu nouă și mereu simplă; oare această putere de regrupare și de combinare nu este o funcție a libertății? Și mai simplu, purismul nesocotește, în folosul unei purități statice și definitive, puterea mobilizatoare a purificării: căci purificarea este aceea care, prin digerarea impurităților, ne reînnoiește nepuizabil puritatea. În sfârșit, înțelegem de ce această puritate, care nu este nici o ultimă excepție, nici un compus impur alcătuit din componente intrinsec pure, nu este deloc o puritate chimică sau aseptică. Purității literale, aceleia a ființei simple și unice, putem să-i opunem acum o puritate pneumatică, ce poate fi relativ «impură». Fără îndoială, aceasta e puritatea pe jumătate pură, numită *puritatea inimii* în Psalmi și în Predica de pe munte²: oamenii puri din toată inima sau din intenție, καθαροὶ τῇ

καρδίᾱ, sunt puri, într-adevăr, cu o puritate criptică (ἐν τῷ κρυπτῷ) și nu gramatică sau trupească (ἐν σαρκί, ἐν τῷ φανερῷ, γράμματι); mâinile lor pot fi murdare ca acelea ale lui Eros, la Platon, conștiința le rămâne fără pată! Καρδίαν καθάρων κτίσον ἐν ἐμοὶ ὁ θεός: inimă curată zidește întru mine Dumnezeu! și duh drept înnoiește între cele dinăuntru ale mele. Or, puritatea aceea este o inițiativă spontană a intenției și ea nu datorează nimic isopului, nici apei lustrale. Vom îndrăzni să numim *ulterioară* această puritate adultă, în măsura în care ea urmează regenerării ființei degenerate, în măsura în care înseamnă nu integritatea primară, ci cea regăsită, în care ea nu este o naștere, ci o renaștere. Spre deosebire de orice albiciune absolută, de orice transparență incoloră, puritatea concretă este întotdeauna puțin îngroșată sau tulburată de alteritate. Pe cât puritatea «sterilă», puritatea preafecită, superlativ static și abstract, apare de indiscernabilă față de inexistență, tot pe-atât este de bogată și fecundă puritatea impură ce rezultă dintr-o sinteză purificatoare. Și, dacă este să folosim metafore: puritatea intențională se compară mult mai puțin cu cristalul cast al apelor din Castalia, Κασταλίδος εὐδρου νόματᾱ, decât cu flacăra fulguranță.

Puritatea intențională nu este o proprietate adjectivală a subiectului, este un eveniment, o ocurență care-i contrariul unui lucru. Evenimentul cel mai caracteristic, deoarece stă într-un aproape-nimic al duratei, nu este oare începutul? Încă o clipă și începutul nu va mai fi inițial; încă o dată, o a doua dată, o minusculă dată, și prima dată nu va mai fi, nu vor mai fi decât plicticoasele reveniri și reiterații din interval: pentru că evenimentul nu apare decât ca să dispară; inițiativa, apariție dispărândă, este refulată pe vecie de ireversibilitatea devenirii. Spuneam: continuarea începutului este deja un reînceput incapabil să-și păstreze temperatura înaltă de la început. Orice început este deci o continuare născândă, după cum orice inițiativă genială este un obicei născând; nu că momentul ar conține intervalul în fașă, ci pentru că, incapabil să se prelungească fie măcar și o clipă, incapabil să stea mai mult de o clipă pe culmea perfecțiunii sale incoative, începutul este *ipso facto* și *cu aceeași ocazie* inspirație banalizată, vervă domolită, fatală cădere, continuare dezamăgitoare! Continuarea începutului, miracol metaempiric, este o contradicție

în empiria temporală. Începutul degenerază și avortează imediat (adică în clipa ce urmează); începutul se alterează și se moleșește imediat pentru că nu poate rămâne la înălțime, la înălțimea lui de început strălucitor, nici nu-și poate susține efortul de start fulgerător, nici pereniza elanul. – Puritatea, început fără urmări și fără viitor, nu durează nici ea mai mult decât o străfulgerare. Lumina purității pâlpâie fără a lumina; puritatea, dacă nu e cumva o scânteie în sensul punctual al acelei «*scintilla conscientiae*» pe care teologia morală o numește συντήρησις și care seamănă mai mult cu o candelă ce nu se stinge, este cel puțin o scânteie în sensul momentului care sosește, se aprinde și se stinge și se stinge aprinzându-se și care are o durată infinitezimală, adică nu durează: puritatea este mult mai puțin decât un atom în spațiu: o ocurență atât de fugitivă în timp... Și nu numai că puritatea nu durează, vai! decât o clipă, dar purificarea, adică singura puritate accesibilă făpturii, este ea însăși o clipă, o clipă ce sosește instantaneu, care nu are existență, nici consistentă, nici subzistentă și, la drept vorbind, nu continuă nici măcar o secundă în interval. Foarte fragila, foarte labila puritate nu este o diateză, nici o stare, nici un fel de a fi, nici un «habitus»: ce spun eu? Ea nu este niciodată, în sensul cronologic și mai-mult-decât-cronic al verbului «a fi», dar, ca și bucuria, ea vine; vine și pleacă pe dată, vine plecând și pleacă venind! Ea pare să fie cronică după aceea și când e deja pierdută, ca urmare a unei iluzii de optică retrospectivă. În valea aceasta a existenței mediocre, puritatea nu este niciodată altceva decât un apogeu punctual sau, dacă îndrăznim să alăturăm aceste două cuvinte, o *stare de vârf*: sufletul pur este un suflet care stă în echilibru pe vârf, pe vârful lui fin, și care astfel se găsește în culmea instabilității. Sau, dacă preferăm alte imagini: piscul acesta ascuțit al purității nu este un loc unde să poată ședea ființa impură și amestecată; acest paradis-la-minut, spre deosebire de grădina dinainte de păcat, nu este făcut ca să stai în el. Punctul culminant al purității este o stare precară ce nu așteaptă decât să se schimbe și în care ființa finită nu poate nici să se stabilească, nici să persiste mai mult de o clipă. Comentând eseul lui Montaigne despre «ieșirile și pornirile» virtuții, Pascal precizează, la rândul lui, că eroismul este compus în întregime din trăsături miraculoase, din accese și zguduiuri instantanee; egoismul nu stă ca pe un tron, ci

culminează mai degrabă, după expresia lui François de Sales, pe piscul suprem al «eminenței» noastre spirituale³. Oare perenitatea acestui maxim nu este chiar prin definiție o imposibilitate? – Decadența instantanee, imediata degenerescență a intenției pure ține în primul rând de conștientizare... Dar cum ar putea ființa care gândește să se împiedice de a conștientiza, de a actualiza toate posibilitățile și în toate dimensiunile, de a-și obiectiva stările subiective, de a converti experiența trăită în spectacol? Conștientizarea sugrumă pe loc îngerul de-o clipă care și-a dat seama de propria-i sfințenie. Cel pur seamănă cu un om care a postit și care, după spovedanie și împărtășanie, se întoarce grăbit acasă, fără a privi în dreapta și-n stânga, ca să se păstreze imaculat, iertat și curat de orice păcat... Vai! Ispita este mai rapidă decât el: în chiar mulțumirea pe care o simte socotindu-se pur, gândul ascuns impur, complezența diabolică i-au luat-o deja înainte. Intenția vinovată sau suspectă este întotdeauna «pre-venitoare»: doar timpul cât rostești monosilaba *Pur*, doar timpul cât te gândești la ea, timpul unui murmur mental – și s-a terminat cu inocentul: n-a mai rămas decât un egoist de rând și o conștiință liniștită, puțin cam prea satisfăcută. Toți oamenii au vrut cândva să ia de la capăt un început fericit și l-au stricat diluându-l sau imitându-se pe ei înșiși; nu mai avem chef de nimic, ceva ne șoptește că e în cauză doar grija pentru reputația noastră: pentru că doar intenția de a pereniza prima inițiativă și inspirația inițială, intenția aceasta este deja tulbure și de prost gust. Ceea ce este adevărat despre inițiativă și despre invenție în general nu este mai puțin adevărat despre spontaneitatea generoasă: cine n-a încercat să exploateze, să profeseze sau să prelungească o primă mișcare? Cine n-a deteriorat și automatizat mișcarea cea bună insistând sau apăsând prea indiscret asupra ei? Elanul primei mișcări nu conferă nici o mișcare dobândită, iar a doua mișcare, și aici, nu poate fi decât una de recădere și de decepție, de inerție și de bâjbâială. Căci nici o bună voință nu merge vreodată de una singură și nici nu trăiește din rentă... Când este vorba despre o excelență atât de efemeră, atât de instabilă ca vârful cel fin al eroismului sau al sfințeniei, când perfecțiunea de-abia atinsă se schimbă pe dată în opusul ei, orice pretenție la perenitate este mai mult sau mai puțin un păcat de angelism și un delir de grandoare, o stabilizare în

puritatea imaginară a sufletului frumos. Prindeți de păr flagranta ocazie, capturați din zbor momentul divin al inocenței: în curând va fi prea târziu; încă un minut și cel pur va face pe grozavul, va poza în om pur! De-abia regăsită, candoarea este deja pierdută și nimeni nu poate, fără a fi ridicol, să se pretindă domiciliat în inocență. Numai ideea așezării pe piscul simplității supreme nu este deja o impostură și o lamentabilă șarlatanie?

Nu numai că puritatea intențională este o mișcare *instantanee* și mai mult decât foarte scurtă, dar în plus deteriorarea ei este *bruscă*, adică ea se alterează cu totul, dintr-o dată. A treia ipoteză a lui Parmenide, raționând asupra ciudățeniei mutației, confundă într-un singur cuvânt Clipa și Imediatul: ἡ ἐξαίφνη αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθεται μεταξὺ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μετάβαλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς κινεῖσθαι⁴. Și Aristotel a avut întreviziunea emergenței infinitezimale: τὸ ἐξαίφνης τὸ ἐν ἀναισθτω χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐλστών. Ceea ce este adevărat despre schimbare, despre generație și despre moarte, nu este mai puțin adevărat în ceea ce privește alterarea morală. Aceasta pentru că Binele este un superlativ nu pentru că e cel mai bun (ἄριστον), ci pentru că este singurul lucru absolut bun (ἄγαθόν), bun pur și simplu, fără altă precizare sau «quatenus»; prin raportare la acest superlativ infinit de fragil și instabil, orice fisură este o rană mortală... Chiar de la prima restricție, acest superlativ a încetat de a mai fi superlativ! Oare nu ajunge o singură excepție, o voce discordantă, pentru ca suprema transparență a unanimității să cedeze locul dezacordului opac? Regatul impurului începe imediat după pragul purității; imediat, albul imaculat a încetat de a mai fi alb – căci griul cel mai deschis este deja un non-alb! Puritatea supremă seamănă într-adevăr cu acel alb purissim din care un singur atom, spune *Philebos*, valorează infinit mai mult decât mult alb amestecat; totul este impur pe lângă această splendoare cathară... La primul fir de praf ce vine să-l umbrească, albul superlativ devine deja cenușiu dintr-o dată: cea mai mică impuritate, o alteritate infinitezimală, elementul alogen cel mai microscopic – totul pătează albul acesta mai cast decât crinul, mai candid decât neaua, mai pur decât lucrurile cele mai pure; când ai atins superlativul

acesta al albului suprem, nu mai poți decât să devii cenușiu. Ce fragilă este această «preacinstită și blândă albiciune a castității» despre care vorbește Sfântul François de Sales! – Ideea stoică a unei virtuți mereu întregi și integrale, fără aliaje sau compromisiuri, ar permite oarecum să se rezolve aporiile lipsite de moderații ale filozofilor din Megara asupra mutației continue, ele însele înrudite cu aporiile eleate asupra mișcării. De la câte picături în sus otrava poate să omoare? Tot ce se poate spune, fiind vorba despre o progresie scalară, este că dincoace de o anumită limită insesizabilă otrava încă nu este toxică, dar că dincolo de acea limită, ea devine toxică. Fiind vorba despre pierderea inocenței, nu este decât un singur mijloc de a refuta sorii și sofismele înrudite: acela de a spune că omul pur devine impur la cea mai ușoară atingere, la cea mai imponderabilă tangență a celei mai mici idei impure; un fir greu de depistat de interes propriu, o urmă greu de dezvăluit de egoism, o minciună minusculă, un imperceptibil gând ascuns de răzgândire, o tentație infinitezimală, un consimțământ impalpabil... și casta conștiință și-a pierdut deja virginitatea, s-a schimbat deja în contrariul ei, printr-o mutație instantanee; această trecere este adevărata metabază, εἰς ἄλλο γένος; un miligram de impuritate sau chiar infinit mai puțin îl face pe cel pur iremediabil impur, și asta doar prin prezența microelementului care, din interior, minează și degradează și face să putrezească splendida alcătuire; ca un mare filantrop ce face un mic calcul din interes, omul mai mult sau mai puțin impur a încetat oricum de a mai fi pur: micuța idee ce umblă prin capul acesta de mare filantrop ajunge ca să-i ruineze amăgitorul dezinteres, să vicieze și să strice magnificul edificiu de virtute. Dacă vine cel mai mic calcul să o atingă – iubirea a putrezit de mult! Pentru că o iubire «câtuși de puțin» interesată deja nu mai este iubire... În această privință, puritatea seamănă cu certitudinea și cu încrederea, care sunt niște mici purități unilaterale: o îndoială, oricât ar fi ea de mică, o aproximare, o ezitare – și certitudinea transparentă degenerază în probabilitate; certitudinea, care nu este certă decât cu condiția de a fi absolută, este deja imperceptibil aburită, voalată de opacitatea unei incertitudini; și, de asemenea, încrederea totală a încetat să mai existe de la prima bănuială, oricât de mică, de la prima rezervă, de la prima

grijă ușoară ce îi micșorează delăsarea, întrucât e de-ajuns umbra unei neîncredere ca să o întunece: căci o bănuială infinitezimală este deja o îndoială ucigătoare; căci o mică lipsă de încredere este de la bun început o neîncredere imensă, un cristal fisurat, o credință minată, un paradis pierdut! Căci o minciună mică este o mare minciună... Și, în sfârșit, tot așa o impuritate mică este o mare și mortală impuritate... Un nor mic, numai unul, pe azurul limpede al inocenței, și s-a terminat cu inocența și fericirea! Puritatea este deci totală și plenară sau nu este. – Cel impur face ca ființa pură să fie impură numai amestecându-se cu ea⁵; nici măcar nu e nevoie de un virus: întrucât cel pur este nuditate perfectă și absolută vacuitate și transparență suverană, cea mai mică bulă de aer sau opacitate sunt de-ajuns pentru a-i deprecia strălucirea; sau, cu alte imagini: intrusul nu poate fi localizat în ființa simplă și uniformă fără a o fi alterat în mod imperceptibil, fără a o fi infectat și îmbibat de sus și până jos printr-un fenomen de totalizare destul de comparabil cu amestecul total al stoicilor. Dimpotrivă, numai prezența purității nu ajunge ca să-l purifice pe cel impur: fiind un amestec el însuși în densitatea lui concretă, cel impur rămâne poluat și amestecat, chiar dacă înglobează o mică enclavă de puritate nealterată; trebuie, deci, ca puritatea să opereze numai prin grația atingerii ei ușoare și a farmecului ei. Mutația bruscă, fie că este infecție într-un sens sau purificare în sensul contrar, ține de categoria evenimentului sau a «saltului calitativ»; suntem tentați să considerăm noua calitate ca pe o cantitate infinitezimală, ca să spunem așa: dar acolo unde cuantumul tinde spre limita lui zero, nu mai rămâne decât zdruncinarea misterioasă și discontinuă a quoddității; o mărime mai mult decât infinit de minusculă, un quantum anulat, redus la purul fapt impalpabil că, în general, se întâmplă ceva – iată toată efectivitatea lui «Quod». Cuantificarea transformării calitative e cea care zămislește scrupulele maniacale ale rigorismului, refuzul fanatic al celui mai mic *da* și al celei mai trecătoare complezențe, fobia mișcării, oricât de imperceptibilă ar fi ea, angoasa primului frison și a zbaterii foarte ascunse prin care infecția va începe; dar bănuiala, crisparea și veto-ul fac loc încrederii și nepăsării când încetăm să reificăm intenția, când tratăm cu respect spontaneitatea impalpabilei și imponderabilei prime mișcări; la fel, atomismul

motivelor este cel ce justifică scrupulul determinist și fac libertatea inexplicabilă. În momentul quodditativ, cuantumul ce poate fi măsurat se anulează; și viceversa, în variațiile cantitative, Quod-ul este cel care lipsește: nu se mai poate vorbi de o zvâcnire efectivă, ci numai de mărimi și diminuări; mutația se estompează în sânul unei continuări ipotetice. Desigur, putem concepe, chiar în regim alternativ, o contaminare treptată a ființei pure de către agentul ce infectează: în acest caz, cel impur este mai mult sau mai puțin impur, după gradul de impregnare și gravitatea corupției. Dar, într-un alt sens, procesul de agravare este el însuși subaltern din clipa când cel pur este în sfârșit contaminat: un pic mai mult, un pic mai puțin,... ce ne pasă, din moment ce voi vă aflați în impur? Pur, ești sau nu ești! De aceea puritatea se pierde brusc și dintr-o dată, chiar dacă impuritatea ce rezultă imediat se agravează mai apoi în mod gradat. Așa se face că minciunile «mici» și «mari» sunt egale, formatul propriu-zis al minciunii privind mai degrabă gravitatea consecințelor sociale și importanța sancțiunii. Tot așa, pentru acela ce pretinde unanimitatea sau nimic, majoritatea și minoritatea sunt echivalente în nulitate... Sau, ca să folosim limbajul Domnului de La Palisse: atunci când ai devenit impur, chiar imperceptibil, înseamnă că ai încetat de a mai fi pur în mod absolut și ai intrat în împărăția ființei mediocre și amestecate; de acum înainte, suntem, oricum, impuri. De fapt, corupția comportă niște grade, iar eșalonarea păcatelor veniale și mortale, a febrei benigne și maligne păstrează un sens pragmatic – dar progresia aceasta în intensitate nu schimbă cu nimic esențialul: numai mutația inițială este decisivă, pentru că ea este prima metabolă, începutul însuși, și pentru că începutul, ce consacră trecerea de la pur la impur, nu este un eveniment ca toate celelalte. Numai primul păcat contează! După acest pas decisiv, totul e supralicităție, inflație, degenerescență. Păcatul vine pe furiș, conștiința trece o singură dată pragul ce-l desparte pe cel pur de cel mârșav... Cu ce drept ni se amintește să dozăm, să cântărim, să măsurăm? Acel tot-sau-nimic extremist îi egalizează pe Puțin și Mult, depreciază gradațiile și degradeurile lui mai-mult-sau-mai-puțin, face subalterne gradele scalare ale comparativului și răpește orice rațiune de a fi aritmeticii practicate de chimiști, droghiiști și apotricari. O dată dobândită, impuritatea se îngroașă

progresiv printr-un proces secundar: mai mult sau mai puțin impură, din ce în ce mai impură, ea comportă toate gradele acestui amestec indefinit care este, ca să vorbim ca *Philebos*, zona lui ὁπαιρὸν. Dar alegerea între pur și impur este o alternativă fără nuanțe sau eşapatorii: aici e imposibil s-o iei pe căi ocolite, să găsești o terță variantă între contradictorii, să nu zici nici da, nici ba! Ultimatumului tranșant al Binelui și al Răului i se răspunde, într-adevăr, cu da sau nu, consimțământul față de Rău fiind refuzul absolut al Binelui; un refuz nuanțat, asortat cu «*distinguo*», cu «*nu, dar*»... și cu concesii, nu mai este acceptat când singura problemă care se pune este *An... annon*. Quid, Quantum, Quomodo și Quando sunt niște întrebări categoriale, la care se răspunde prin niște precizări categoriale: Atâta și Atâta, Cutare sau Cutare, Asta sau Cealaltă, Aici sau Acolo, Acum sau Mai târziu... Dar Quod, adică efectivitatea *faptului-că*, nu este o adevărată întrebare și ne impune niște alegeri în afară de orice posologie și de orice metretică: Totul sau Nimic! Imediat sau Niciodată! Căci cronologia este, prin raportare la acest imperativ absolut, la fel de ipotetică pe cât este posologia.

Deoarece clipa este apariție dispărândă, ne va fi îngăduit acum să punem accentul pe momentul pozitiv al apariției, ca să restabilim cealaltă jumătate a adevărului. De fapt, Plusul și Minusul sunt, indivizibil, un singur adevăr. Scânteia este pentru pesimism o lumină ce se stinge: dar, prin chiar acest fapt, ea este bruscă țâșnire a unei lumini, un fulger sfâșiind noaptea... Așa cum emergența primului gând ascuns egoist este, în sânul inocenței, o mutație instantanee și spontană, tot așa purificarea este o transfigurare totală și magică a îndoielnicei închegări; o transfigurare pe cât de bruscă, pe atât de fugitivă; contrariul unui proces scalar sau al unui crescendo continuu. Cel impur nu devine pur din ce în ce mai mult, «*per gradus debitos*», parcurgând unul după altul toate gradele comparativului și ca după o curățenie ce ar face să dispară petele puțin câte puțin! Nu: acel «*Gradus ad Parnassum*» etic și ucenicia discursivă a bunei voințe sunt niște idoli cantitativi și niște ficțiuni tranziționale, ca și «micile variații» ale neo-darwinismului, căruia *Evoluția creatoare* îi denunță neputința de a explica instinctul. Cel impur se curăță dintr-o dată, printr-o bruscă modulare calitativă și un salt misterios, discontinuu, în

ordinea-cea-cu-totul-alta. Oare obligația categorică de a «face» imediat și pe loc nu exprimă în felul ei faptul că succesiunea progreselor din calendar sau din orar este un detaliu neglijabil? La fel cum virtutea nu se fracționează și nu se dozează cu pipeta, perfecționarea morală nu se eșalonează de-a lungul unui interval neîntrerupt. Excluzând așteptarea, evoluția, acel Din-ce-în-ce-mai-mult cotidian, absolutismul moral ne transportă de la bun început pe planul atemporalului și al instantaneității metapsihologice. Astfel, puritatea se regenerează instantaneu, clipa reapariției ei fiind, vai! chiar aceea a dispariției, iar dispariția-i fiind, slavă Domnului! Însăși condiția renașterii ei, în așa fel încât apariția, strălucirea și dispariția nu formează decât un singur fulger, o singură clipă în trei clipe. Deoarece puritatea se ivește dintr-o dată și nu rămâne niciodată pe loc, se înțelege că ea este imediat împlinită, nu cunoaște decât un grad: cel mai acut; nu admite decât o singură măsură: maximul; să nu suporte decât o proporție: sută la sută! Am compara-o lesne cu înțelepciunea stoicilor, ce este și ea perfectă de la bun început și nu se dobândește niciodată printr-o perfecționare treptată, nici nu se ronțăie pe bucățele, și confundă în aceeași reprobare greșelile mici și păcatele: dar angelismul stoic admitea posibilitatea unei permanente obișnuite în înțelepciune și presupunea în general că virtutea, dobândită într-o clipă, poate dura în interval, că paradisul, regăsit brusc și fără nici o progresie, persistă mai apoi în mod cronic... Iar noi credem, dimpotrivă, că instantaneitatea și superlativitatea sunt două aspecte ale aceluiași insesizabil nu-știu-ce, ale aceluiași farmec ambiguu, și că, dacă acest mister nu suportă aproximația și nici gradațiile cantitative, e din cauză că el dispare dintr-o dată: caracterul trecător este, paradoxal, forma pe care o îmbracă maximul; pentru că un apogeu nu poate fi decât punctual. Impuritatea era deci o puritate trimisă provizoriu în vacanță, o puritate pasager eclipsată; acest întuneric este o lumină virtuală.

Desigur, nu există puritate cronică. Purismul, spuneam noi, alungă puritatea și numai faptul de a dori o puritate obișnuită sau o stare de puritate este deja o dorință impură... Dar și invers, conștiința dureroasă de a fi impur este deja, fără să-și dea seama, un fel de puritate: pentru că cel ce suferă simțindu-se pătat înseamnă

că posedă, fără să știe, o noțiune de rectitudine ce anunță deja vindecarea; or, vindecarea este chiar sănătatea, după cum purificarea este singura puritate. La jumătatea drumului dintre purismul profesional și nenorocirea fără speranță este deci loc pentru o puritate instantanee, ce constă toată din trecerea rapidă de la conștiință la conștiința nefericită a acestei conștiințe: mai întâi, din trecerea de la conștiința mincinoasă la supraconștiința ei, apoi din trecerea de la supraconștiință, devenită complezentă, la superconștiința ei. Este foarte adevărat că poți fi în același timp curat și impur, pur și murdar, și că această mișcare intențională depășește, în acest sens, alternativa magică dintre pur și impur... și totuși, nu trebuie să fim prea grăbiți să ajungem la concluzia amfiboliei definitive a binelui și a răului, la caracterul iremediabil echivoc al judecăților de valoare: alternativa lui da și nu reapare, mai contradictorie ca oricând, în antiteza celor două intenții inverse și în necesitatea unei conversiuni radicale pentru a trece de la una la cealaltă; superstiția dogmatică a Lucrului și necunoașterea Evenimentului sunt cele ce ne fac să protestăm împotriva echivocului: căci transformarea este pe cât de imperceptibilă, pe atât de radicală, pe cât de impalpabilă, pe atât de discontinuă. Așadar, dacă puritatea este echivocă, ea nu este de loc în sensul în care inomabila mixtură de drept și de nedrept e socotită echivocă: e mai curând în sensul în care momentul semelfactiv și ireversibil, momentul inconsistent și inexistent este mereu ambiguu, îndoielnic, supus controverselor. Omul, spuneam noi, nu este un hibrid de înger și fiară, ci este când fiară și când înger; sau, mai bine, este îngerul clipei, după cum poate fi fiară într-o clipă; înger într-o fulgerare, fiară într-o trecătoare ocurență! Ego și înger rând pe rând și nu simultan, el este și nu este înger, dar devine înger și încetează să mai fie *brusc* și *fără încetare*, ca printr-o vibrație continuă: căci el posedă puritatea în evidența foarte îndoilenică a unei clipiri din ochi. Aceeași dezbatere nesfârșită ne trimite de la libertate la determinism, de la pur la impur: cel ce este întotdeauna impur în particular sau în detaliu poate rămâne pur în general.

Nimeni nu *este* pur, în sensul ontologic al verbului «a fi»: «Cum ar putea să fie curat cel ce se naște din femeie?»⁶. Dar tot așa, nimeni nu *este* imund într-un mod absolut, esențial, ireme-

diabil: deci omul se află între cele două posibilități, totdeauna pe drumul ce duce de la una la alta. *Și totuși, sunt pur!* Pur, totuși, în ciuda a orice... Vocea vocației «cârcotește» în noi, paradoxal, ca un protest disperat împotriva evidenței impurității și ca o sfidare aruncată acestei evidențe. Împotriva a ce protestează conștiința aceasta nebună, pe care o orbește o speranță supranaturală? Protestează împotriva timpului ce aduce pubertatea și ideile proaste și inevitabila deșteptare; împotriva alterității, de asemenea, și împotriva pluralului din lumea înconjurătoare ce asediază din toate părțile insula preafericită a simplității și a inocenței. Himere sunt toate! Dacă puritatea noastră ar fi un lucru printre alte lucruri, am putea să ne punem problema de-a o păstra, încordându-ne puterile contra devenirii, rezistând tentațiilor multiplului, păstrând inocența în vată, la adăpost de adulții impuri: cea mai bună tactică ar fi atunci claustrarea și reculegerea, în speță replierea defensivă într-un colț inexpugnabil al fortăreței noastre interioare, în donjonul acestei fortărețe, în cea mai păzită încăpere a donjonului, unde este ascuns Graalul; reculegerea este speranța ce se ghemuiește, se face mică-mică și chiar punctuală ca să scape din timpul și spațiul în care armatele ispitei iau poziție. Cine va lua cu forța, trecând prin fortificații, acest castel Montségur greu de cucerit al purității noastre? De fapt, speranța nu are ca fundament un minim pe care s-ar baza viitorul, ci mai degrabă un aproape-nimic de pe care existența nimicită se relansează și care face să înceapă miracolul renașterii; la rândul-i, puritatea noastră nu este o mai-puțin-ființare, ci o mișcare infinitezimală, care nu este nici ființă, nici neființă... O mai puțin-ființare ar asigura fără îndoială conservarea sau continuarea latentă a ceva: așa este moștenitorul unic, pe care se întemeiază toată supraviețuirea, toată persistența, toată perpetuarea speciei; dar, pentru a inaugura această transfigurare supranaturală, această resurecție continuă care este purificarea, e nevoie de aproape-nimic: nu un nimic absolut, nici o moarte pură și simplă, ci *aproape* nimic, o fulgurație în întuneric, o moarte ce e naștere, o întâmplare fără viitor, toate acestea – moarte, naștere și moarte – coincidând într-un singur *quasi-nihil*: aici lumina nu este un moment inserat între două nopți consecutive, deoarece apariția și dispariția constau, în afara oricărei succesiuni, dintr-o limită pe cât de orbitoare, pe atât de

estompată, dintr-o fractură aproape inexistentă a continuării. Ceea ce este cronic și se continuă de-a lungul intervalului, nu este, ca în metamorfozele leibniziene, o puritate redusă prin hibernare la o stare minimală sau letargică, este mai degrabă posibilitatea *permanentă* a unei regenerări *instantanee*; iar această potențialitate, la rândul ei, nu este o prezență, chiar microscopică, ea este misterul însuși al supranaturalității noastre. Or, dacă omul poate fi alterat, infectat, contaminat la infinit, quodditatea regenerării lui este incoruptibilă.

Momentele discontinue ale purității sunt ca niște puncte de tangență ale făpturii cu o lume metaempirică în care nu este chemată să stea, chiar aici în lumea asta: sunt niște tușe intermitente prin care atingem, cu vârful delicat al sufletului, această cu-totul-altă-ordine a speranței sau a nostalgiei. Este adevărat, copilăria rămâne lângă noi ca un martor al paradisului pierdut, pentru că ea *este*, într-un mod substanțial și cronic, inocența însăși: «O, copilărească grădină a inocenței!», izbucnește Charles van Lerberghe în *Cântecul Evei*:

*Grădină închisă, atât de misterioasă,
Cu porumbei, căprioare, îngeri,
Și vegetale ciudate,
Cu florile-i din primele timpuri...*

Dar tocmai copilăria este pură, cu condiția să n-ai habar. Cât despre adult, acesta ar fi permanent conștient de puritatea lui... dacă ar fi pur el însuși: dar tocmai nu mai este! Căci, așa cum fericirea devine îngrijorată... și nefericită de îndată ce se gândește la sine, tot așa conștiința de a fi pur devine imediat o complezență impură, afectare suspectă, interesată împăunare cu virtuți. Numai de n-ar afla prea repede despre puritatea lui, cel pur! Mai întâi copilul, care e pur fără s-o știe și atâta timp cât n-are habar; apoi adultul, care concepe puritatea, o regretă sau aspiră la ea, și cu toate astea zace în impuritatea greșoasă. De fapt, ieșirea din copilărie înseamnă trecerea de la o neîmplinire la neîmplinirea inversă. Pe care din cele două insuficiențe trebuie s-o preferăm, ființa fără conștiință sau conștiința fără ființă? E mai bine oare să fii o conștiință fără forță, ca plâpânda trestie gânditoare, sau o forță inconștientă, ca universul fizic, care nici măcar nu-și cunoaște

forța? Metafizic vorbind, conștiința majoră și inocența minoră sunt echivalente... Adultul ar vrea să completeze unilateralitatea copilăriei prin unilateralitatea lui complementară de adult conștient: ar vrea ca în același timp să fie și să aibă, în același timp să fie și să știe, să fie puritatea întruchipată și în același timp să posede conștiința acestei purități; ar vrea să cumuleze totul, fără să trebuiască să aleagă; să fie pur și să-și ofere propria puritate ca pe un spectacol; să fie ca subiect și să se posede ca obiect; prin conștientizare, să facă să survină toate posibilitățile, prin conștientizare să existe în toate dimensiunile. Vai! Pe planul continuării, fapta nu poate eluda dilema unei conștiințe impure și a unei purități inconștiente. Dilema aceasta nu este lipsită de legătură cu neputința lui *a avea*, a unui *a avea* ce oscilează disperat între coincidența ontică unde el expiră și posesiunea indiferentă, unde lăncezește, și nu mai știe la ce să aspire. Ironică alternativă, iritantă fatalitate! Ca prin efectul unui comutator ingenios, conștiința alungă puritatea, iar puritatea dă afară conștiința. Prin ce tertipuri vom trece de obstacolul acestei disjuncții exclusiviste, ce obligă conștiința și coincidența substanțială să se expulzeze una pe cealaltă? Nu prea există procedee pentru a eluda în permanență sau pentru a truca jocul de balanță al alternativei: *a priori*-ul finitudinii, ce grevează condiția noastră, ne-o interzice. Dimpotrivă, este posibilă o spontaneitate-fulger, ce ne permite să cumulăm inocența și conștiința în străfulgerarea clipei; într-un aproape nimic al duratei, fapta transcende alternativa. Dar fapta ar vrea ceva mai mult: ar vrea să poată transcende Alternativa acestei alternative, să perenizeze sinteza efemeră a conștiinței și a inocenței, să continue clipa în interval; ar vrea să aibă, de fapt, toate avantajele în același timp, chiar și pe cele mai contradictorii și pe cele mai incompatibile. Și, așa cum omul vrea să fie totodată fericit în interval și bucuros pe moment, adică *prea*fericit, și, prin urmare, să posede beatitudinea, care este bucurie neîntreruptă sau fericire efectivă, continuare mereu inițială sau inițiativă miraculos continuată, tot așa puristul pretinde să reunească în sine cele două roluri, într-un mod cronic și obișnuit: pe cel al copilului și pe cel al adultului; el aspiră *să fie* el însuși copil, și adevărul este că o face pe copilul; asta înseamnă că nu este copil și că, în ciuda acestui lamentabil angelism, rămâne exilat din paradis.

Dacă pentru dieta noastră zilnică renunțăm la aceste cazuri-limită, la aceste sublime ipostaze metafizice pe care Charles van Lerberghe le-a întrupat în persoana Evei și Rimski-Korbakov în casta figură a Fevroniei, dacă ne mulțumim cu clipa care, cel puțin ea, nu ne este refuzată, dacă puritatea-la-minut ajunge pentru ambiția noastră, atunci poate că vom avea o fericită surpriză: puritatea intențională o vom găsi, cu surprindere, lângă noi, posibilă și renăscând în orice clipă, și tocmai atunci când ne așteptam cel mai puțin; asemenea lui Dumnezeu, ea fuge de cei ce o caută imperios și îi răsplătește pe aceia care și-au pierdut orice nădejde... Nu era deloc nevoie să batem câmpii sau să întrebăm trecutul prenatal ori viitorul îndepărtat ce anume ne rezervă umilul prezent al vieții cotidiene; nu era nevoie deloc să smulgem de pe un firmament metafizic ceea ce oricum era dat, ca bună voință sau bună acțiune, înăuntrul căutării înseși; *ὁὐτὸ μὲν οὐκ ἀπεβλέπομεν, πόρρω δέ ποι ἀπεσκοποῦμεν*, spune Platon despre dreptate⁷. Noi, maniacii căutării contorsionate, semănăm cu zăpăcitul ce-și caută peste tot ochelarii, avându-i pe nas. Această puritate neprevăzută se găsea pur și simplu în conștiința dureroasă de a fi non-pur, tot așa cum, după Descartes, gândirea se găsește în îndoială și-i imanentă acestei îndoieli ce o manifestă pe măsură ce crede că o distruge. Așa cum harul mântuirii vine atunci când noaptea e cea mai adâncă, și numai când disperarea noastră este sinceră, tot așa cel impur se descoperă dintr-o dată pur, în clipa când totul pare pierdut și doar cu condiția ca sentimentul vinovăției să-i fie serios. În ultimul moment, Alcest din Euripide este grațiat de zei. În clipa supremă, Dumnezeu îl scutește pe Avraam de sacrificiul atroce. Asta nu înseamnă că suferința ar avea, precum focul purificator al catharticii, niște virtuți dezinfectante: mai degrabă înseamnă că nenorocirea absolută garantează inocența celui nefericit – bineînțeles, cu condiția ca acel «nefericit» să nu tragă cu ochiul spre presupusa iertare, să nu se bucure cu anticipație de dispensa finală, să nu speculeze clandestin asupra eficacității izbăvitoare a nenorocirii lui, să nu-și joace el însuși, în cele din urmă, nenorocirea ca pe o comedie uitându-se în oglindă ca și cum ar fi vorba despre nenorocirea altcuiva; tragicul ce se transformă în tragedie, disperarea ce se rotunjește într-un «disperato» teatral, nenorocirea cu un final dinainte știut sunt mai mult niște imagini

într-o oglindă și niște distracții pentru conștiințe impure. Dacă Avraam ar fi contat pe intervenția îngerului și pe miraculoasa surpriză a berbecului și dacă ar fi făcut un calcul interesat, ce nume ar trebui să dăm acestei comedii a sacrificiului? – Inocența ce naște din nenorocire are întotdeauna ceva violent și negativ; or, există o inocență mai spontană și mai pozitivă: această inocență este inocența izvorâtă dintr-o legătură cu adevărat tranzitivă cu celălalt, inocența aceasta este puritatea dintr-o relație în care Celălalt reprezintă scopul purificator al Aceluiași. Pentru ca «harul» să lucreze, spuneam noi, cel disperat se va păzi să tragă cu ochiul la propria-i disperare; «harul» lucrează când stăm cu spatele, ca în cuvintele lui Claudel despre Animus-și-Anima; «harul» lucrează..., dar sst! Uitați asta pe dată, pentru că nu ne dă voie s-o știm. Nu trebuie să tragem cu ochiul... Dar ce trebuie să privim? Acum înțelegem: trebuie să ne privim în față partenerul, drept în ochi, și să nu ne gândim decât la el: iată vocația afirmativă prin excelență; a interzice viziunea oblică și indirectă înseamnă să ne reamintim că tropismul altero-centric este condiția oricărei purități; nu corelatul este făcut pentru relație, ci relația are drept unică rațiune de a fi și conținut unic corelatul: această magnetizare exclusivă prin prezența cuiva, prin existența a ceva, nu menține oare inocenta relație în starea de ingenuitate care, pentru orice om, rezultă din eferența plină de grație și din uitarea de sine? Și se poate și mai mult: în deschiderea aceasta spre alteritate, puritatea-fulger, puritatea-scânteie își regăsește amplitudinea și strălucirea și dilatarea generoasă pe care acel aproape-nimic al clipei părea să i le refuze. Totul e pur pentru cei puri, îi scrie Sfântul Pavel lui Tit⁸: πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς τοῖς δὲ μαιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρὸν..., așa cum, după Platon, în mod contrar, oamenii devin puri în lumina cea pură, ἐν αὐγῇ καθαρὰ καθαροὶ ὄντες! și, de fapt, cel ce e inocent prin deschiderea lui asupra lumii, de ce să se poarte cu ceilalți ca și cu niște ciurmați? De ce s-ar vrea el însuși la adăpost de intruși? De ce i-ar fi frică de microbi? Înțelegem ca omul timid și bănuitor, zgribulit și molatec, maniac și meschin, să vegheze gelos asupra nobilei lui conștiințe și asupra prețiosului său suflet nemuritor, și să se ferească de epidemiile ce l-ar putea contamina încetând să-și mai frecventeze aproapele... Dar o mișcare intențională, a

cărei întreagă vocație constă în a merge direct spre non-eu și spre alogen, nu mai are de ce să se teamă de molipsire și nu trebuie să-și mai asigure profilaxia; o puritate ce constă din această singură mișcare nu are nevoie de atâtea precauții! Așa este Erosul pe care ni-l descrie Diotima: pentru el amestecul nu mai este promiscuitate, ci îmbogățire și intensificare. Și nu numai că puritatea aceasta pe de-a-ntregul absorbită în intenția ei altruistă nu se mai teme că se murdărește la atingerea cu cei impuri, dar ea îi purifică venind la ei și îi face să ia parte la lumina ei. Căci puritatea, care este mișcare, este și purificatoare, așa cum libertatea este eliberatoare; puritatea le dă celor ce o înconjură dorința de a fi puri: ea se propagă nu ca necurăția, prin infectare, ci prin telepatie morală și simpatie. Oare această iradiere magnetică nu restituie lui aproape-nimic imensitatea unui univers?

3. Iubirea pură

În Erosul platonician, vom regăsi în mod paradoxal anumite mărci caracteristice ale inocenței. Așa cum ni-l descrie preoteasa Diotima, Eros nu este, ca Erosul lui Agathon, un zeu imaculat, curat și pur, pieptănat și aranjat, ci e murdar și are părul vâlvoi: zeul acesta hirsut umblă noaptea și, în mod vădit, nu se teme de promiscuitățile existenței de mijloc, nici de întâlnirile triviale. Nimic din puritatea ascetică și fobică, ce încă este un ideal în *Phaidon*! Eros nu prea are grijă să-și pună pielea albă la adăpost de miasme și habar n-are de complexul orfic al smârcului. Are altceva de făcut! Când Platon îl numește δαίμων, demon, trebuie să înțelegem prin aceasta nu atât o ființă intermediară, ci un mijlocitor; sau, mai bine, Intermediar încetează să mai desemneze un locuitor al zonei mijlocii, semi-zeu și semi-om, un hibrid sau un terț: acest medium, spuneam noi, nu este o ființă mediană; acest medium nu-și are sălașul în spațiul dintre două lumi, iar acea μεσότης, virtuoașa mediocritate aristotelică, îi e atât de străină încât el ar reprezenta mai degrabă extremismul lipsei de măsură; căci daimonului Eros îi place să fie excesiv! După *Republica*, în sens static opinia este mijlocitoare între cunoaștere și ignoranță, ἐντος ὁμοιοῦν. În *Banchetul*, intermediarul nu mai este static, ci

operator: el nu mai stă la mijloc, ci traversează un loc de trecere. Pascal spune, ca și Platon, că omenescul umple intervalul⁹, dar adaogă în *Banchetul* că omul are o mișcare de «du-te-vino». Intermediarul daimonic își regăsește aici funcția de sinteză¹⁰, funcția dinamică, funcția erotică, adică aceea de a pune în legătură. Cu atât mai puțin intermediarul daimonic nu este un mijlocitor oficios sau un codoș profesionist, un soi de agent de transmisie specializat, ca napoletanii intriganți, în negocierile galante și în dusul mesajelor ce îi vor împăca pe îndrăgostiți: fiecare faptură este, pentru ea însăși, Eros; și Eros însuși dorește și tânjește și se străduiește; Amor nu este un vagmistrz nepăsător, ce împarte scrisorile celorlalți, ci este dorința umană considerată în elanul ei spre divin și în nostalgia imortalității; este un suflet ce se înalță cu de la sine putere spre o cu totul altă ordine. Cu condiția de a interpreta mitul ca pe o personificare alegorică, putem deci spune că acest foarte zelos și activ ministru al relațiilor teantropice pune în legătură divinul și umanul, însuflețește dialogul¹¹ oamenilor cu zeii, instituie o ἐμῶν διάλεκτος între unii și ceilalți: zeilor le transmite doleanțele și petițiile oamenilor, oamenilor le aduce favorurile zeilor; el este principiul industriuos al schimburilor (ἄμοιβοί) și al negoțului roditor, și întru aceasta este un pic «ermetic»¹². În sfârșit, până la empireul esențelor nu este numai un urcuș drept, unilinear și ireversibil; este și un dus-întors, sunt relansări perpetue și zbateri alternative: mișcarea dialectică se întoarce din drum, atingând culmea. Analogia verticală se complică cu o mișcare vibratorie. *Phaidon*, dialog thanatologic, medita asupra morții ce dezleagă legăturile trupului cu sufletul și promitea sufletului ieșit din trup o puritate glorioasă: meditănd asupra iubirii, *Banchetul* se ocupă înainte de orice de reînnodarea legăturilor ce-i unesc pe oameni și asigură perpetuarea vieții; așa cum în *Politicul* va fi vorba despre țeserea unei trame sociale, tot așa, în *Banchetul*, problema este ca totul să fie legat de el însuși, τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ζυυδεδέσθαι¹³. *Phaidon*, care nu vorbește despre iubire, ignoră această instanță erotică a medierii și le rezervă preafiericilor sublima puritate a îngerilor: îngerul din dialectica erotică, dimpotrivă, nu ar mai fi îngerul din angelism, ci un mesager ce se duce și vine, urcă și coboară între două lumi și face ca pământul și cerul să comunice. Însăși

amfibolia originilor lui Eros explică de ce el nu este nici fericit, nici nefericit: fiul Peniei nu poate fi fericit deoarece este depozat, lipsit de toate, deoarece neajunsurile și nemulțumirea lui sunt soarta lui, deoarece el reprezintă contrariul fericirii îmbuibate și al sufletului frumos satisfăcut din plin; dar fiul lui Poros nu este nici nefericit, deoarece starea aceasta de aporie nesatisfăcută este și o pasionantă căutare a imortalității! Τὸ δῖμοιρον αἰνῶ, spunea Eschil la sfârșitul *Rugătoarelor*. Cel ce este intermediar între Sophia divină și neștiința omenească nu poate fi decât «filozof»; cel ce este intermediar între fericirea plină de beatitudine a zeilor și mizeria oamenilor, cel ce este în același timp fericit și nefericit nu poate fi decât voios; cel ce nu este nici frumos, nici urât, este pe de-a-ntregul dorință și, în sfârșit, cel ce nu este nici Ființă, nici Neființă, este pe de-a-ntregul ocupat să Facă: să arătăm în ce fel aceste patru ambiguități se rezolvă în puritate și în ce fel a patra este cheia tuturor celorlalte.

În zadar puritatea este o transparență superlativă, incoloră și indescriptibilă, în zadar puritatea realmente trăită de om se reduce la dimensiunile unui aproape-nimic infinitezimal, momentele concrete ale acestei purități nu sunt, prin aceasta, mai puțin calitativ neasemănătoare, după cum nu se aseamănă între ele tonalitățile intenției. Există, totuși, ceva comun pentru intenția gnostică, adică *Intuiția*, pentru intenția poetică, adică *Inspirația*, pentru intenția drastică, adică *Libertatea*, ceva prin care toate trei sunt pure: toate trei sunt pure în măsura în care participă la eferența gratuită a *Iubirii*, care este intenție pur și simplu, intenție prin excelență, singura intenție pură; urmând pilda purității iubitoare, aceste trei inocențe ignoră unda secundară a refluxului care, dublând intenția primară și repliindu-se asupra ei, i-ar tulbura elanul centrifug. Acel Νοῦς al lui Anaxagoras este ὁμυγής, după Aristotel¹⁴, în calitatea pe care o are de principiu al mișcării, fiind el însuși pur imobil (κινήσεως ἀρχή, ὁκίνητος); *motricitate* neamestecată cu *mobilitate*, el este eferență pură. Intuiția este «pură» în măsura în care este, ca să spunem așa, o extroversie excluzând orice *retrospecție*, o întreviziune instantanee scutită de orice «retroviziune»: gnoza instantanee al cărei nume este Intuiție nu este, la antipodul oricărei științe permanente, doar o inteltecție fulger și precum improbabilă evidență a unui clipit din ochi, ea

este și un fel de extaz; ea nu are habar de prejudecățile, asociațiile, amintirile ce vin să contracareze identificarea noastră cu datele obiective și ne trimit înapoi la noi-înșine. Un alt nume al acestei clarviziuni extatice și halucinatorii este realismul, care ne conferă, pe dată, o putere aproape supranaturală de a nu gândi la noi înșine. Geniul poetului, a cărui întreagă vocație este să «facă», curajul eroului ce purcede dintr-o decizie hiperbolică a libertății sunt de asemenea pure, în măsura în care exclud orice *retroacțiune*; iată de ce creația lipsită de recul, actul poetic fără repercusiune, activitatea fără pasivitate indusă evocă în mintea noastră puritatea Absolutului: oare Actul pur nu se găsește la limita acestei eferențe pur gratuite și absolut pozitive? Nu se întâmplă ca artistul să atingă întotdeauna limita aceasta: semi-zeul, sfertul-de-zeu al poeziei atinge ușor, printr-o tangență intermitentă, o puritate creatoare care, la Dumnezeu, ar fi continuă. Și la fel se întâmplă cu curajul pe care nu-l contrariază, spre a-l neutraliza, gândul ascuns al fugii, gândul de a fugi înapoi: căci contracurentul fricii instinctive și al panicii-reflex, în același timp în care ne duce îndărăt, departe de pericol și de aventura ce va să vină, provoacă refluxul voinței spre adâncurile trecutului biologic; pe de o parte, omul înspăimântat dă înapoi, întoarce spatele aventurii pe care ar trebui s-o înfrunte din vocație; pe de altă parte, cel impur, aflat în ghearele debandadei și ale confuziei, se repliază pe Sine, adică se refugiază în noaptea primitivității lui.

Inocență, în sfârșit, dincolo de orice inocență, pură în sfârșit și mai ales dincolo de orice puritate, pură este iubirea ce nu admite nici măcar un strop de *retroversie* egotropică. Mai mult chiar decât sufletul, iubirea dă purității valoare și rațiune de a fi: căci ea este mișcare, și nu substanță. Puritatea ei nu este deci aceea a unei ființe pure de orice ingredient alogen: putem oare cere în mod necondiționat cuiva să nu fie decât sine însuși, adică fără amestec cu altcineva, atâta timp cât ignorăm ce este în el însuși? Putem să ne pronunțăm asupra purității unei ființe ce nu este pură nici în general, nici în mod absolut, ci pură de cutare sau de cutare lucru, dacă nu cunoaștem deja valoarea ei intrinsecă? În acest sens magic și ritualist, o exigență de puritate nu este nimic mai mult decât un imperativ ipotetic sau un simplu tabu indiferent, când nu este o fobie maniacală. Numai iubirea, pentru că este bună în toate

cazurile, devine infinit de prețioasă când este pură; mai bine: adevărata iubire fiind prin definiție iubire foarte tandră, foarte gratuită și pur dezinteresată, adică fără nici un amestec de interes propriu, adevărata iubire devine pentru noi modelul, limita și norma oricărei purități; căci numai la adăpost de amestecuri dobândește ea densitatea supremă și intensitatea pasionată. Dar ce spun? La contactul cu iubirea, pentru care ea este întrucâtva un atribut privilegiat, puritatea la rândul ei redevine bună și frumoasă, categoric bună și absolut frumoasă. Inocență este numele ei. Inocența nu este numai starea unei inimi pure, al cărei adjectiv calificativ, epitet suplimentar și accidental ar fi puritatea: puritatea este esența însăși a inocenței, forma și conținutul ei totodată – și viceversa, inocența este puritate pe de-a-ntregul; inocența este puritatea prin excelență sau, mai bine, este puritatea însăși, *ipsa*, și transparența însăși; inocența este ipseitatea purității și inima acestei purități; inocența este deci puritatea ca virtute. Iubirea, izvorul oricărei valori, se găsește în același caz ca și unicitatea personală. Spunem: raritatea face să crească prețul lucrurilor... cu condiția ca lucrurile să fie deja prețioase prin ele însele. Dar haecceitatea ipseității nu este numai rară, nici doar rarissimă: ea este, la limita existenței și a inexistenței, un «hapax» monadic, acel ceva din care nu există decât un singur exemplar pe lume și care se întâmplă o singură și unică dată în toată eternitatea, ceea ce este în același timp «hapax» în univers și *semelfactiv* sau *primultim* în istorie. Acest vârf fin și extrem al rarității rarissime, această unicitate supraacută a unei monade aproape inexistente (dar încă existente) și, prin urmare, tangente la ne-ființă (pentru că ea este ultima ființă imediat înainte de ne-ființă), este poate un alt nume pentru puritate: pentru că unicitatea este acel ceva prin care monada inimitabilă, incomparabilă, de neînlocuit nu este decât ea însăși, fără intruziunea vreunei banalități alogene sau a vreunui numitor uniform. Pudoarea, rușine metaempirică, rușine nemotivată, nu este oare deopotrivă fobia existenței stereotipe și fobia vieții mixte? Ființa care unește în sine această dublă hiperbolă a unei maximalități purissime și a unei superlativități rarissime, acea ființă nu este doar unică, ea este unicitatea însăși, iar raritatea în general nu are valoare decât în măsura în care imită unicitatea absolută a fiecărei persoane. Se poate cumva ca

izvorul tuturor valorilor să nu aibă o valoare infinită? Există totuși o diferență între aceste două superlative: unică în genul ei, persoana este unică deja în orice moment și în orice caz, și chiar fără alte pretenții la originalitate; cât despre puritatea imaculată, aceasta este mai degrabă o dorință, sau o nostalgie. Am putea spune că iubirea este mișcarea pură prin care unicul tinde paradoxal spre simplitatea nudă, identificându-se cu un altul. Sfântul Pavel, vorbind cu Timotei despre milosârdia ce purcede dintr-o inimă pură, ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς λαχδιδιᾶ¹⁵, scosese deja în evidență raportul privilegiat al purității și al iubirii... Iubirea pură (iar iubirea poate fi altfel decât pură?) este puritatea însăși, puritatea iubitoare! Spre deosebire de purismul verist și de toate purismele puritane, purismul iubirii este singurul care corespunde unui imperativ necondiționat, fiind înțeles că mișcarea iubirii, dacă e sinceră, vizează întotdeauna prezența cuiva.

Mișcarea către puritate este puritatea însăși: pentru om, nu este altă puritate decât iubirea. Este ceea ce avea să arate cu o admirabilă intransigență teoreticianul extremist al Purei iubiri: iubirea pură, așa cum o concepe Fénelon, nu este la nici un nivel neutralizată de reparațiile interesului propriu, nici frânată în vreun fel de contra-curentul filautiei; egoismul aferent ce refluează asupra altruismului eferent complică, prin intenția lui inversată, intenția simplă și directă a iubirii și îi murdărește transparența limpede. Duplicitatea, triplicitatea, opacitatea ipocriziei vin dintr-o subintenție egoistă, pe care altruismul persistă să se înscrie prin suprainprimare; se știe cu câtă luciditate nemiloasă La Rochefoucauld se consacră descucării complexului astfel format. Să numim Răzgândire această mișcare secundară și reactivă ce refulează spre ego spontaneitatea oblativă a iubirii. La fel precum ridurile grijii vin să încrețească fruntea netedă a preafericitei inocențe, cuta răzgândirii complică simplitatea uniformă a iubirii... Oare grija nu este un gând ascuns îndărătul gândirii? Gândul ascuns, mercenar al interesului propriu, nu este oare o grijă care din orice iubire face o iubire suspectă și falsificată, din orice puritate un amestec lipsit de forță? Căci omul, împărțit între curentul iubirii și refluxul amorului propriu, cedează, mai devreme sau mai târziu, acestuia din urmă; cel ce admite o dată subintenția murdară este deja corupt pe toată întinderea ființei lui. Gândul ascuns interesat

este deci, prin raportare la dezinteres, un adaos impur, ca frica retrogradă prin raportare la curajul progresiv; cel fricos dă înapoi, departe de dușmanul pe care trebuie să-l înfrunte, iar egoistul departe de prietenul pe care trebuie să-l iubească: la urma urmei, amândoi sunt niște dezertori. Așa cum asaltul valului este curmat de refluxul valului precedent, tot așa elanul generos al iubirii pure este curmat de refluxul interesului și al egotropismului. Curajul este o inocență, așa cum sinceritatea este o inocență, așa cum inspirația și intuiția sunt niște specii de inocență; toate exclud unda centripetă a «reflecției», toate seamănă cu cristalul transparent despre care vorbește Henri Bremond în capitolul despre Renty¹⁶. Totuși, inocența iubirii este pură, de o puritate și mai supranaturală, de o puritate perceptibilă deja în mila naivă și în fracțiunea de secundă în care mila aceasta nu s-a conștientizat pe sine însăși. Celălalt, pe care intuiția și inspirația îl vizează, nu este în mod necesar prezența unei persoane, ci poate fi și existența unui lucru. Iar cât despre eroism, dacă ne dă curajul să bravăm moartea, el nu are vreo preferință în mod expres sau direct, față de persoana pentru care trebuie să murim. Putem să ne devotăm fără să iubim, după cum putem da fără a iubi, din generozitate și supraabundență donatoare. Or, există o diferență extremă între a muri pentru celălalt, în general, fără a ști pentru cine, și a trăi pentru cineva, a trăi pentru cineva pe care-l iubești până la moarte, a trăi și a muri din iubire: devotamentul orb față de aproapele tău stă la baza simplei *abnegații*, pe când devotamentul a cărui singură intenție este iubirea și al cărui singur scop este cel iubit se numește *sacrificiu*. Deoarece abnegația este înainte de toate o negare de Sine, afirmarea celuiilalt nu este implicată în aceasta decât în mod mijlocit sau secundar, și întrucâtva printr-un noroc neașteptat: celălalt deci rămâne anonim pentru ea, abstract și fără chip. Dar omul sacrificiului vrea mai întâi fericirea fratelui său, fericire căreia moartea-proprie îi poate fi condiția: el vrea această fericire cu o voință antecedentă și pasionată și, cu o voință consecventă, acceptă eventual propria-i moarte, ca mijloc pentru acest scop; ceea ce vrea el, este să dea viață altcuiva: păstrând-o pe a sa, dacă se poate, sacrificând-o pe a sa, dacă alternativa o cere; dar avându-l ca unic țel și unic inspirator, în ambele cazuri, pe cel iubit cu care se identifică, în care se prăbușește și se absoarbe și se

pierde. Sacrificiul nu vrea moartea de dragul morții, ci moartea de dragul vieții: el vrea moartea-proprie ca pe un mijloc tragic și absurd al vieții. Și nici nu se resemnează, murind, la un rău necesar, nu-și spune că-i un rău mai mic, ci vrea laolaltă, cu o singură voință pură și diafană, moartea și viața, și viața în moarte; el «asumă» în bloc și instantaneu propria-i moarte cu viața fratelui său. Aici, mortificarea înseamnă vivificare. Aceasta este voința serioasă, *voluntas seria et pura* despre care vorbește Leibniz¹⁷, voința întreagă fără gânduri ascunse sau dorințe ascunse, pura voință globală a scopului pur și a mijloacelor impure; pe lângă această economie a mării voințe translucide, purismul apare ca o veleitate, și o semi-voință, ca o voință de doi bani și chiar uneori (s-o mai spunem?) ca o perfidă ne-voință: căci o voință prea «pură» nu este decât o rea voință. Dincolo de sinuciderea sterilă, ce aleargă în întâmpinarea neantului, adică în întâmpinarea a nimic, dincolo de medierea discursivă și de raționamentul laborios ce conchide fără convingere la trista necesitate de a muri, dăruirea de sine purtătoare de viață apare ca pozitivă, esențialmente întemeietoare, profund teleologică. Cum să nu fie creator acest dar al propriei ființe pe care o făptură îl face din iubire? Cum să nu se împlinească în bucurie această pierdere?

4. Inocența și drumul cel drept

Merită să fie reținut un cuvânt al Diotimei, în care se citește clar intenția extatică și tranzitivă a inocenței: "Ἰτης¹⁸. Mergând, alergând după aventuri sau vânându-le, Eros este înainte de toate *cel-ce-merge*: întins spre înainte și parcă halucinat, el merge fără să se uite nici la dreapta, nici la stânga, nici în spate, fără să se întoarcă sau să se oprească, fără să-i pese de stropii de noroi: vagabondul acesta, descurcărețul acesta mereu pe drum urmărește nu știu ce. Așa este apa simplă și limpede, apa vie despre care vorbește Charles van Lerberghe și din care câprioara și turtureaua se adapă:

*Tu care treci și te duci, fără încetare, niciodată ostenită,
De la pământ la mare și de la mare la cer.*

Asemeni principiului fluid al circulației universale, cel ce *merge* nu are timp să *fie* și ignoră existența sedentară. Nici frumos, nici urât și, de fapt, după exemplul lui Socrate, mai mult urât decât frumos, el ignoră complezența sau cochetăria care este o oprire a conștiinței, adică o conștiință-de-sine imobilizată în morfologia-i statică și trăgând cu ochiul la propria-i formă. Acțiunea ne restituie inocența. Acțiunea inocentă este aceea care contrariază stupida înclinație a conștiinței de a face pe grozava, de a închide cercul și de a se rotunji în satisfacția de a se ști pură; fluxul acțiunii sparge oglinda în care sufletul cel frumos își contemplă imaginea, trece prin tot ceea ce ar reflecta, ar răsfrânge, ar refula mersul nostru tot înainte și ar trimite eul la sine însuși; dar, dacă stânjenește atitudinile incipiente ale eroului gata să se admire pe sine și să pozeze pentru posteritate, el împiedică în egală măsură rușinea oblică și împotmolirea în griji laterale. Cel ce merge este și cel ce *face* și care nu e nici ființă (deoarece existența este produsul său) nici neființă (pentru că trebuie să exiști ca să crezi). Cel inocent nu știe, dar face; sau, mai bine, știe ce face, dar nu știe *că* face; el nu cunoaște efectivitatea intenției lui pasionate și cu atât mai puțin posedă cunoașterea secundară a acestei cunoașteri. – Dar facerea ar fi indiferentă dacă nu s-ar reduce la o mișcare de iubire. Ceea ce-i lipsea Erosului platonician nu era dinamismul, ci dragostea duioasă; era faptul de a iubi pe cineva cu adevărat. Dar iată unde anume a iubi și a face apar ca mergând în același sens. Iubirea, care o ia înainte, este absorbită trup și suflet în fecunda lucrare a zămislirii; or, zămislirea înseamnă afirmarea unei alte ființe; iar dacă facerea, în general, sau ποιήσις este o trecere ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν¹⁹, am putea spune la fel de bine: iubirea este absorbită în lucrarea profundă a poeziei. Căci iubirea este un fel de *poezie*. Πᾶς ποιητὴς γίγνεται οὐ ὅ Ἐρως ἄνεται : marele poet rus Alexandr Blok citează această frază din *Banchetul* ca epigraf la poemele lui din adolescență. În această privință, dragostea, care înseamnă a-face-să-fie, regăsește mișcarea fondatoare și primordială a inițiativei creatoare; iubirea inocentă și genială reface, pe socoteala ei, prima mișcare, mișcarea spontană, adevărata mișcare originară ce afirmă ființa mijlocie; în orice clipă ea reîncepe deci, dar la scară mică, marea improvizație cosmogonică. Fără iubirea dezinteresată ce pune în legătură pe cel ce

iubește și pe cel iubit, inocentul ar fi doar inconștient, iar cel ingenuu n-ar fi decât un naiv; fără iubirea care îi dă luciditatea, inocența ar risca să poarte ochelari de cal. Putem spune că punctul de vedere al iubirii platoniciene, în măsura în care această iubire este un «a face» întreprinzător, o naștere și o procreație poetică, a fost punctul de vedere nu al iubitului (ἐρώμενον), ci al celui ce iubește (ἐρῶν)²⁰: în acest sens, iubirea pură este iubirea activă, fără nici un amestec de amor-propriu, de complezență sau de narcisism; iubirea cea virilă, care iubește, *amor amans*, este aceea care, spre deosebire de Agathon, nu este deloc un lucru iubit, un obiect îndrăgit sau o păpușă de lux. Dar (ceea ce revine la același lucru) cel ce iubește nu este sincer decât pentru că cel iubit este unicul lui scop: iată cât este de strânsă legătura celui iubit cu cel ce iubește. Pentru spectatorul ce privește ca martor, iubirea aceasta este (în sens subiectiv) *iubirea celui ce iubește*, iubirea cu care iubește un îndrăgostit, iubirea pe care el o simte; dar pentru subiectul implicat într-o legătură, această iubire este (în sens obiectiv) *iubirea celui iubit*, iubirea pe care cel ce iubește o poartă celui iubit: din primul punct de vedere, o iubire absolută fără obiect iubit; din al doilea punct de vedere, un iubit în sine, fără nici un subiect care să-l iubească! Conjuncția acestor două unilateralități simetrice și complementare – capete fără trup și trupuri fără cap – ar explica fără doar și poate intenția pasionată și inseparabila solidaritate a unei duiosii nesfârșite și a unei ființe dragi în chip absolut. Fénelon recomandă îndrăgostitului să iubească nu *ca să iubească*, ci *pentru ființa iubită: amare amatum* și nu *amorum* – iubirea fiind făcută nu pentru a se iubi pe sine cu o iubire avortată și contra naturii, cu o iubire rușinoasă, cu o iubire încrâncenată, ci ca să-ți iubești iubita cu o iubire împlinită; iubirea ce se întoarce la sine, închizând cercul, este o ratare sumbră a iubirii, dar subiectul iubirii, cel ce aleargă în linie dreaptă să întâlnească acuzativul lui în iubire, acest subiect al iubirii ajunge în alteritatea infinit de îndepărtată a non-eului; iubirea acestui subiect este o iubire ce izbutește. Așa cum hotărârea pre-venitoare sparge cercul scrupulelor ca să iasă din el și merge tot înainte, tot așa iubirea pre-venitoare sparge cercul filautiei, trece și scapă. Cel iubit este în același timp obiectul, rațiunea de a fi, rațiunea suficientă și cauza finală a iubirii: pentru el, uităm

să dormim, să respirăm și chiar să trăim; în cinstea lui, încetăm să mai existăm... înainte de a renaște în el; acceptăm să suferim de suferința lui, să ne bucurăm de bucuriile lui, să vrem cu voința lui și să existăm în locul lui; ieșim afară din noi înșine, murind pentru ego; eul nu mai are alt sine decât pe aproapele lui; răpit sieși prin efectul acestei simpatii extatice, eul vrăjit transcende principiul identității. Acest altul care a devenit sinele eului, este persoana a doua: Tu, obiectul alocuțiunii imediate, direct interpelat sau invocat este într-adevăr primul Celălalt, prima ipseitate afară de mine, care să nu fie eu; persoana numărul Doi, monadă străină și, într-un sens, nesfârșit de îndepărtată, este așadar, într-un alt sens, cea mai apropiată, căci ea este punctul de tangență a două univesuri, universul non-eului și universul eului. În mod instantaneu și printr-un fel de magie telepatică, eul ieșit din fire coincide pe loc cu acel Tu și se topește în el; căci în loc să devină cu totul altul prin alterare, cum se întâmplă în cazul schimbărilor temporale, ego-ul enucleat de egoitatea lui devine celălalt în persoană, rămânând fizic el însuși, se identifică cu o persoană existentă, fără a reduce distincția numerică a persoanelor, deoarece fiecare monadă, luată în parte, continuă să trăiască în sine și în legătură cu sine; așadar, îndrăgostitul există de două ori în același timp. Inima mea, «ce bate doar pentru tine» (așa se spune), continuă să bată pentru mine! Dar, pe de altă parte, iubirea celei dintâi persoane pentru a doua este cu adevărat, și în ciuda proximității spațiale, un influx la distanță și prin vidul metafizic ce desparte ireductibil două absoluturi; pasarela aruncată de la un univers la altul într-o lume sfâșiată, mișcarea iubirii creează unitatea dublă de neînțeles care este Noi. Chiar și mai mult: intenția iubirii este ambiguă, pentru că ea nu este nici ființare, nici neființare, dar nu este nici ambivalentă: raportul de la Eu la Tu este un raport determinat și univoc ce-i restituie celui alt un nume, o individualitate, un chip expresiv. Determinarea este piatra de încercare a unei iubiri sincere, așa cum particularitatea nominalistă este dovada unei intuiții autentice și a unei inspirații viabile. Deficitul de iubire și absența oricărei convingeri pasionate sunt cele ce explică, la contemporanii noștri, gustul echivocului, căderea în violență, fobia figurii. În orice clipă poetul creează din nou determinările pe care echivocul le-a înecat, iar artistul

reconstituie formele pe care vandalismul violent le-a distrus... Tot așa procedează iubirea. Recunoaștem o iubire apocrifă prin aceea că, pretinzând că iubește pe oricine, pe un om oarecare, pe domnul Cutare, ea se adresează celuiilalt în general și nu se adresează nimănui; sau, mai bine, după exemplul generozității anonime, ea *nu este adresată*: filantropia universală, care iubește pe toată lumea, adică nu iubește pe nimeni, seamănă mult cu violența informă și abstractă. Dimpotrivă, iubirea pură, intenție preferențială și predilecție determinată, se adresează unei persoane anume pe care o tutuiește, o strigă pe nume, și care-i este seamăn prin excelență. A iubi pe cineva în general, «a iubi» pur și simplu și în mod intransitiv, a iubi fără a ști pe cine și fără a putea desemna haecceitatea a ceea ce iubești, oare asta nu înseamnă să-ți iubești propriul ego? Iubirea fără complement direct este o floare a retoricii, tot așa cum voința care vrea totul în general, voința fără lucru voit este o veleitate sau pur și simplu o rea voință, o subvoință de sabotaj.

Acesta este, deci, drumul cel drept înspre lucrările iubirii, τὸ ὁρθὸς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἔννοι²¹, drumul care, după Diotima, trece prin niște etape succesive, dar, în ultimul moment, își găsește țelul dintr-o dată; se înalță treptat (ἐφεξῆς), ajunge dintr-o dată (ἐξαίφνης)...

Eu sunt copilăria lumii.

Și tot ceea ce începe;

Tot ceea ce merge spre un țel clar,

Cu ochi plini de lumină.

Tot ceea ce urcă și se-nalță...²²

Așadar, omul își regăsește inocența atunci când regăsește «direcția mersului» și când se supune vocației firești a mișcării, care înseamnă a merge și a progresa. Este adevărat că acest drum poate cere sacrificii sfâșietoare și încercări cumplite... Cumătra Nebunie, spun *Pildele lui Solomon*²³, îi strigă pe trecătorii ce-și văd de drum ca să-i întoarcă și să-i abată: perversă este calea celui impur, sinuoasă cărarea celui rătăcit; dacă vrem să mergem drept, trebuie să ne prefacem că suntem surzi în fața sirenelor ce ne distrag atenția și ne întorc din drum. Dar mai ales inocența noastră

nu va fi o intenție pură decât dacă această mișcare este o mișcare de iubire. Am spune fără preget: inocența regăsită este o repunere la loc a tot ceea ce excesul de conștiință a răsturnat sau a pus de-a curmezișul, adică în sens invers față de libertate, de timp și mai ales de eferența caritabilă. Cel inocent abundă în sensul normal al vocației sale, îi confirmă și ratifică orientarea în loc să o răstoarne. Să precizăm, totuși: cel ce merge în sensul vocației sale, merge în sens invers față de starea lui naturală sau în răspărul tendinței și, din acest punct de vedere cel puțin, urcă în contra curentului; și viceversa, cel ce merge în sensul înclinațiilor sale, respectând geotropismul și gravitația firii sale, întoarce spatele vocației; asemenea cuiva care se teme să dea asaltul și preferă să fugă. Bunăoară, omul este un biped făcut ca să stea drept și nu ca să rămână ghemuit: de aceea, puritatea trezește foarte firesc imaginea verticalei și a poziției drepte, a înălțimii și a levitației. Omul are ochii în față ca să privească înainte, brațele flexibile ca să se apere de pericol, picioarele ce se pot îndoi, dar nu pentru a merge înapoi, ferindu-se și evitând contactul, ci ca să meargă înainte, în întâmpinarea celui alt. Cine va face primul pas? Cine o va lua înaintea aproapelui, printr-o inițiativă pre-venitoare? În sinceritatea înfruntării curajoase, totuși, intenția este mai mult ofensivă decât cu adevărat oblativă și inițiativa însăși, ca la război, poate avea un sens agresiv: pentru că a o lua înaintea nu înseamnă, neapărat, a face avansuri! Numai iubirea poate da acestei inocențe puritatea intențională: căci, fără ea, mișcarea înainte nu ar fi decât o metaforă spațială, iar spontaneitatea o orientare lipsită de suflet. Acela care, o dată ce a pus mâna pe plug, se uită îndărăt (βλέπων εἰς τὸ ὀπίσω)²⁴, spune Evanghelia după Luca, nu este copt pentru împărăția lui Dumnezeu. Dacă Orfeu n-ar fi întors capul, ar fi păstrat-o pe Euridice: căci Euridice era în fața lui, iar nu în spate, cum credea el; iubirea are, deci, «un sens», fiind întoarsă înspre înainte. Și reciproc, adevărata mișcare pe avers este iubirea pură. Conform *Evoluției creatoare*²⁵, tocmai negația este retrospectivă, retroactivă și retrogradă. Contrar tuturor demersurilor reactive și retroactive ale conștiinței, Fénelon, ca și Bergson, ne pune la loc pe direcția noastră tot înainte: «Trebuie să mergem drept pe drumul nostru²⁶...» «Vedeți-vă de drumul vostru», «Mergeți tot înainte», îi scrie Bossuet călugăriței Cornuau, cu aceleași cuvinte

ca în *Maximele Sfinților* și ca François de Salles; ceea ce înseamnă mai întâi: zi după zi, mergeți pe drumul vostru fără să vă pese de ciorovăieli, fără să auziți lătratul potăilor și în totală nepăsare față de orăcăitul invidioșilor; dar indiferența singură ar fi negativă fără prezența unei persoane iubite, numai ea în stare să atragă ca un magnet mersul nostru. Vocația devenirii, în sfârșit, înseamnă să faci să vină sau să se întâmple viitorul și asta pentru simplul motiv că timpul este ireversibil și accentul lui tonic este pus pe viitor; tensionată spre ziua de mâine, aplecată asupra a ceva-ce-nu-este-încă pe care îl prezentifică în orice clipă, devenirea este esențialmente futuriție; și, așa cum alterarea îl aduce pe Celălalt ce rezultă din transformarea Aceluiași, așa cum succesiunea aduce noul ce rezultă din actualizarea posibilelor, tot așa devenirea constă în a deveni ceva, una sau alta. Intuiția ce ratifică direcția ireversibilă a devenirii în loc să gândească în răspăr nu este oare considerată adesea o profeție? De voie sau de nevoie, fie că-i place sau nu aventura, omul ce îmbătrânește va merge tot înainte. Totuși, această orientare obligatorie a unei devenirii incapabile să revină (decât în amintire!) n-ar fi pentru viața morală decât o analogie, de n-ar fi iubirea: prin mijlocirea celui iubit, iubirea prezice acel nu-încă al copilului. «Să mergem în întâmpinarea vieții» nu înseamnă doar: să accelerăm sau să călăuzim, prin travaliu, inevitabila sosire a viitorului, ci și să mergem în întâmpinarea copilului și a tot ceea ce va fi mai târziu, prin virtutea procreatoare a iubirii; acela care abundă în sensul devenirii afirmă astfel, dincolo de prezentul celui iubit, viitorul progeniturii.

Conștiința aflată în sensul cel bun, ratificând devenirea și mișcarea, afirmând existența celuiilalt, este o conștiință care spune *da*: da viitorului, da celui iubit; retrospectivă și filautia și grija egocentristă spun nu tot așa cum spune lașul nu; dar iubirea pură este pozitivitate absolută. Calea pe care ea o adoptă este calea cea dreaptă, *via recta*; și, prin urmare, dorința de a uita de sine spre binele altcuiva și de a nu se gândi niciodată la sine este o voință de rectitudine. Poate că acea *δικαία καὶ καθαρά ὁδός* despre care vorbește Pindar nu este chiar așa; dar așa este, fără îndoială, *spiritul drept*, *πνεῦμα εὐθές*, pe care Psalmistul îl cere de la Dumnezeu ca să renască în străfundurile lui și care este contrariul ipocriziei viclene. Firul Ariadnei, prin care iubita îi conduce pașii

lui Tezeu afară din labirint, îl scutește pe Tezeu de ocolișurile prin dedalul încurcat al grijii, el este *via recta*: încetând să se mai învârtască în loc, spărgând cercul, Tezeu găsește calea rectilinie a curajului și iubirii. Astfel Iubirea, asemeni lui Isus, ar putea spune: Eu sunt Calea, ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός. Este adevărat că, o dată găsită, calea este imediat pierdută: dar ea nu este niciodată pierdută definitiv și o regăsim în fiecare clipă: căci impuritatea nu este niciodată o stare; căci nici un om care a păcătuit o dată nu merită definitiv titlul și adjectivul calificativ de «impur». Nu este om, fie el oricât de blazat, oricât de corupt, care să nu fi zărit măcar o dată în viață, într-o clipă divină, Cetatea invizibilă, Kitiej – am spune mai bine: cetatea *aproape* invizibilă, cetatea *abia* vizibilă și uneori, în mod misterios, audibilă, ale cărei clopote sună în imensitatea nopții, cetatea candidă în care soarele de amiază nu lasă umbre asupra lucrurilor și unde fecioara Fevronia, înveșmântată în lumină și în curat, apare printre flori și flamuri. «Urc..., totul e alb.»²⁷ Această cetate Kitiej de lumină se află în străfundul sufletelor noastre; fiecare om o poate găsi, doar o clipă, în simplitatea unei inimi feciorelnice, și poate retrăi astfel prima dimineață a lumii: atunci, el devine din nou, preț de-o clipă, *acela ce merge* și înaintează în ziua plină de lumină, ca și cum ar cutreiera câmpia.

Note

1. *On Singleness of Mind*, Eseu introductiv la *The Flashing Stream*.
2. *Psalmi*, 24, 4; 51, 3-12 (Vulg: *Psalmi*, 50). *Matei*, 5, 8. Cf. *Facerea*, 20, 5 (trad. Edmond Fleg «Cu inimă curată și cu mâini nevinovate...» *Le Livre du Commencement*, p. 71).
3. PASCAL, VI, 351. MONTAIGNE, II, 29. P. CHARRON, *Les trois vérités*, II, 11. SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 12.
4. *Parmenide*, 156 d-e. Cf. ARISTOTEL, *Fizica*, IV, 222 b, 15.
5. Simplicius, in *Enchirid.*, 33, 6.

6. *Iov*, 25, 4.
7. *Republica*, IV, 432 e.
8. *Epistola către Tit a Sfântului Apostol Pavel*, 1, 15. Cf. PLATON, *Phaidros*, 250 c. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 9.
9. *Banchetul*, 202 e: ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἁμφοτέρων συνπυροῖ κτλ (cf. 204 b: μεταξὺ). Cf. PASCAL, VI, 352 și 354; II, 72. Cf. *Republica*, V, 478 d (477 b: μεταξὺ ἄγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης).
10. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*.
11. *Banchetul*, 203 a.
12. Ἑρμηνεύειν, 202 e.
13. *Banchetul*, 202 e. Cf. 203 a: θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται... Σύνδεσμος: *Republica*, VII, 520 a; *Legi*, XI, 921 c.
14. *Fizica*, VIII, 5, 256 b, 24-27.
15. *Timotei*, 1, 5 (cf.: „...dragostea din inimă curată, din cuget bun și din credință nefățarnică...“).
16. *Histoire littéraire du sentiment religieux...* III, p. 528 (după SAINT-JURE, *Vie de Renty*, p. 292).
17. Schrecker, p. 113.
18. *Banchetul*, 203 d.
19. *Banchetul*, 205 b-c.
20. *Banchetul*, 204 c.
21. *Banchetul*, 211 c. Ἐφεξῆς – ἐξαιφνης: 210 e.
22. Ch. Van LERBERGHE, *La chanson d'Œve*.
23. *Pildele lui Solomon*, 9, 15. Cf. 21, 8.
24. *Luca*, 9, 62.
25. *Évolution créatrice*, p. 318.
26. Fénelon către contesa de Montberon, la 23 iunie 1702. Cf. 11 septembrie 1708: «Nu trebuie să ne uităm în urmă». Către D-na de Maintenon, 11 martie 1691 (*Pages nouvelles*, 1934, p. 113). Bossuet către călugărița Cornuau de la Saint-Bénigne, 18 februarie 1698. Cf. către D-na d'Albert de Luynes, 1691. Și la 5 martie 1698. 1692: «Mergeți, înaintați, ieșiți din sinele vostru...».
27. *Le Martyre de saint Sébastien*, V, 2: «Le Paradis».

TABLA DE MATERII

Capitolul I

METAFIZICA PURITĂȚII

1. Puritatea inefabilă	11
2. Paradis pierdut sau viitor escatologic?	15
3. Puritatea începutului și păcatul reînceputului	21
4. Deșteptarea minții prin istorie	26

Capitolul II

DUALITATEA ȘI PURISMUL

1. Simbioza zădărnicească	40
2. Prohibiția relațiilor și a contactului	45
3. Fobia alterității fizico-sociale; fobia acțiunii și a timpului	51
4. Fobia trupului: moartea și mortificarea	59
5. Reversibilitatea infecției, circularitatea curățirii	69
6. Sufletul pur este bun pentru că este suflet, nu pentru că este pur	78
7. Dualul și pluralul; Totul sau Nimic	87

Capitolul III

DE LA COMPLEXITATE LA CONFUZIE

1. Posologia complexității	95
2. Încurcătura complicației	106
3. Tragedia confuziei	111
4. Confuzionismul	128
5. Maximalismul	134
6. Violența	141
7. Neputințioasă; ambivalentă; falsă soluție	144

Capitolul IV

ECHIVOCUL NESFÂRȘIT

1. Conștiința echivocului este o conștiință univocă	161
2. Nici înger, nici fiară?	174
3. Organul-obstacol	178
4. Timpul și ambiguitatea nesfârșit de ambiguă	189

Capitolul V

PURITATEA INIMII

1. Gradele conștiinței	207
2. Intenția pură	212
3. Iubirea pură	229
4. Inocența și drumul cel drept	236



Ioan Petru Culianu

În colecția „Opere Complete“

IOAN PETRU CULIANU

vor apărea:

Studii românești I

Jocul de smarald (roman)

Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas

**Jocuri mentale. Istoria și teoria culturii,
epistemologie (studii și eseuri)**

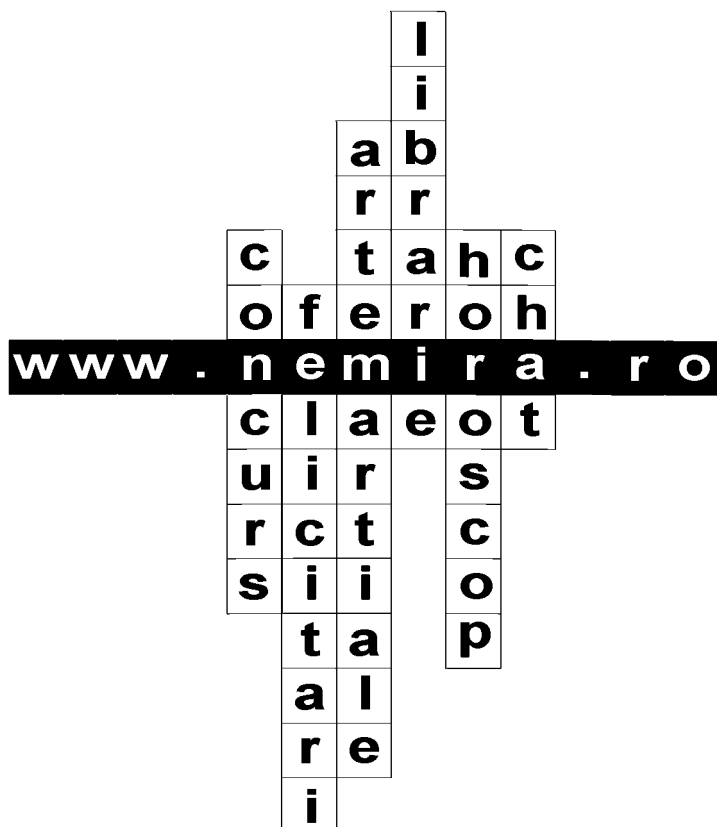


În curând, în colecția
DICȚIONARELE NEMIRA:

Dr. Alfred Hârlăoanu
DICȚIONAR EXPLICATIV EBRAIC-ROMÂN
vol. II

Angela Bidu-Vrănceanu • Cristina Călărașu
Liliana Ionescu-Ruxăndoiu • Mihaela Mancaș
Gabriela Pană Dindelegan

DICȚIONAR DE ȘTIINȚE ALE LIMBII

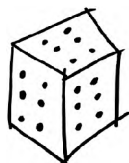


Orizontal:

1. Un portal care merită

Vertical:

1. Participi și câștigi
2. Le scrii celor dragi
3. Luptă și te aperi
4. Intri și cumperi cărți
5. Afli ce-ți rezervă astrele
6. Stai la palavre cu prietenii

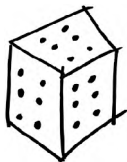


În curând, în colecția
SOCIETATEA POLITICĂ:

Zoe Petre
CETATEA GREACĂ

Vlad Nistor
REDEFININD SFÂRȘITUL

Eugen Istodor
OAMENI CU CARE AȘ MURI DE GÎT



În curând, în colecția
SOCIETATEA POLITICĂ:

Caius Dobrescu
SEMIZEI ȘI RENTIERI

Ioan Stanomir
REAȚIUNE ȘI CONSERVATORISM



Ioan Petru Culianu

**În colecția „Opere Complete“
IOAN PETRU CULIANU**

au apărut volumele:

- 1. Eros și magie în Renaștere. 1484**
- 2. Călătorii în lumea de dincolo**
- 3. Mircea Eliade**
- 4. Gnozele dualiste ale Occidentului**
- 5. Pergamentul diafan. Ultimele povestiri**
- 6. Psihanodia**
- 7. Experiențe ale extazului**
- 8. Hesperus**
- 9. Arborele gnozei**
- 10. Păcatul împotriva spiritului**



În curând, în colecția
TOTEM:

Moshe Idel
CABALA

Traducere din limba italiană de CLAUDIA DUMITRIU

Marcel Granet
CIVILIZAȚIA CHINEZĂ

Traducere din limba franceză de ADRIANA MITU



În curând, în colecția
TOTEM:

Roger Caillois
MITUL ȘI OMUL

Traducere din limba franceză de LIDIA SIMION

Michel Onfray
RĂȚIUNEA GURMANDĂ
FILOZOFIA GUSTULUI

Traducere din limba franceză de
CLAUDIA DUMITRIU și LIDIA SIMION

Elias Canetti
MASELE ȘI PUTEREA

Traducere din limba germană de AMELIA PAVEL

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: DAN PETRESCU
Tehnoredactare computerizată: LUMINIȚA CATANĂ

Apărut 2000, București
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
nr. 45.10.10.32, BCR sector 1, București

